

БЕСТСЕЛЛЕР THE NEW YORK TIMES № 1

КАРЕН  
АРМСТРОНГ

# ИСТОРИЯ БОГА

4000 ЛЕТ ИСКАНИЙ  
В ИУДАИЗМЕ,  
ХРИСТИАНСТВЕ  
И ИСЛАМЕ



Карен Армстронг

**История Бога: 4000 лет исканий в  
иудаизме, христианстве и исламе**

«Альпина Диджитал»

2011

## **Армстронг К.**

История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе  
/ К. Армстронг — «Альпина Диджитал», 2011

Откуда в нашем восприятии появилась сама идея единого Бога? Как менялись представления человека о Боге? Какими чертами наделили Его три мировые религии единобожия – иудаизм, христианство и ислам? Какое влияние оказали эти три религии друг на друга? Известный историк религии, англичанка Карен Армстронг наделена редкостными достоинствами: завидной ученостью и блистательным даром говорить просто о сложном. Она сотворила настоящее чудо: охватила в одной книге всю историю единобожия – от Авраама до наших дней, от античной философии, средневекового мистицизма, духовных исканий Возрождения и Реформации вплоть до скептицизма современной эпохи. 3-е издание.

© Армстронг К., 2011

© Альпина Диджитал, 2011

# Содержание

Предисловие	6
1. В начале...	11
2. Единый Бог	36
3. Свет язычникам	64
Конец ознакомительного фрагмента.	82

# **Карен Армстронг**

## **История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе**

A history of God. The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam

Karen Armstrong

Менеджер проекта *И. Серёгина*

Переводчик *К. Семенов*

Технический редактор *Н. Лисицына*

Корректоры *В. Муратханов, О. Ильинская*

Компьютерная верстка *М. Поташкин*

Художник обложки *Ю. Гулитов*

© Karen Armstrong, 1993

© Издание на русском языке, перевод, оформление. ООО «Альпина нон-фикшн», 2010

© Электронное издание. «ЛитРес», 2013

**Армстронг К.**

История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / Карен Армстронг;

Пер. с англ. – 3-е изд. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011.

ISBN 978-5-9614-2695-3

*Все права защищены. Никакая часть электронного экземпляра этой книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, включая размещение в сети Интернет и в корпоративных сетях, для частного и публичного использования без письменного разрешения владельца авторских прав.*

## Предисловие

В детстве у меня были стойкие религиозные верования и довольно слабая вера в Бога. Между *верованиями* (когда мы принимаем на веру некие утверждения) и настоящей *верой* (когда мы полностью полагаемся на них) есть различие. Конечно же, я верила, что Бог есть. Я верила в действительное присутствие Христа в причастии, в действенность таинств и в предстоящие грешникам вечные муки. Я верила, что чистилище – место совершенно реальное. Однако я не могу сказать, чтобы эти верования в религиозные догматы о природе высшей реальности давали мне подлинное ощущение благодати земного существования. Когда я была ребенком, католицизм представлял собой главным образом запугивающее вероучение. Джеймс Джойс точно описал это в «Портрете художника в юности»; я тоже выслушала свой курс проповедей о геенне огненной. Правду говоря, адские муки выглядели намного убедительнее, чем Бог. Преисподняя без труда постигалась воображением, Бог же оставался фигурой неясной и определялся не столько наглядными образами, сколько умозрительными рассуждениями. В восьмилетнем возрасте мне пришлось вызубрить ответ на вопрос «Кто такой Бог?» из катехизиса: «Бог – это Высший Дух, единый Самосущий и бесконечный во всех совершенствах». Смысла этих слов я, разумеется, не понимала. Должна признаться, что они до сих пор оставляют меня равнодушной: такое определение всегда казалось мне слишком сухим, помпезным и надменным. А работая над этой книгой, я пришла к выводу, что оно еще и неправильное.

Повзрослев, я поняла, что религия – это не только страх. Я читала жития святых, сочинения поэтов-метафизиков, стихи Томаса Элиота и некоторые труды мистиков – из тех, кто писал попроще. Литургия начинала пленять меня своей красотой. Бог по-прежнему оставался далеким, но я чувствовала, что до Него все-таки можно дотянуться и что прикосновение к Нему вмиг преобразит все мироздание. Ради этого я и вступила в один из духовных орденов. Став монахиней, я узнала о вере намного больше. Я погрузилась в апологетику, богословские изыскания и историю Церкви. Я изучала историю монашеской жизни и пускалась в подробнейшие рассуждения об уставе нашего ордена, который все мы обязаны были знать назубок. Как ни странно, во всем этом Бог занимал не такое большое место. Основное внимание уделялось второстепенным деталям, частностям веры. Во время молитвы я отчаянно заставляла себя сосредоточить все мысли на встрече с Богом, но Он либо оставался суровым надсмотрщиком, бдительно следящим за любым нарушением устава, либо – что было еще мучительнее, – вообще ускользал. Чем больше я читала о мистических восторгах праведников, тем сильнее огорчали меня собственные неудачи. Я с горечью признавалась себе, что даже те редкие религиозные переживания, которые у меня возникали, вполне могли быть плодом моей собственной фантазии, следствием жгучего желания их испытать. Религиозное чувство нередко является эстетическим откликом на очарование литургии и григорианского напева. Так или иначе, со мной *не случалось* ничего такого, что пришло бы извне. Я ни разу не ощущала тех проблесков Божьего присутствия, о каких рассказывали мистики и пророки. Иисус Христос, о Ком мы говорили намного чаще, чем собственно о Боге, казался фигурой чисто исторической, неотделимой от эпохи поздней античности. Хуже того, некоторые церковные доктрины вызывали у меня все больше сомнений. Как можно удостовериться, например, что Иисус был Вочеловечением Бога? Что вообще означает эта идея? А доктрина Троицы? Действительно ли эта сложная – и чрезвычайно противоречивая – концепция содержится в Новом Завете? Быть может, подобно многим другим богословским построениям, Троица просто выдумана духовенством спустя столетия после казни Иисуса в Иерусалиме?

В конце концов, хоть и не без сожаления, я отошла от религиозной жизни, и этот шаг сразу освободил меня от бремени неудач и чувства неполноценности. Я ощущала, как слабеет мое *верование* в Бога. По правде сказать, Он так и не оставил в моей жизни значительного следа,

хотя я всеми силами к этому стремилась. И я не испытывала ни чувства вины, ни сожалений – Бог стал слишком далеким, чтобы казаться чем-то реальным. Интерес к самой религии у меня, впрочем, сохранился. Я подготовила целый ряд телепередач, посвященных ранней истории христианства и религиозным переживаниям. По мере изучения истории религии я все больше убеждалась, что мои прежние опасения были вполне обоснованными. Доктрины, которые в юности принимались без рассуждений, действительно были выдуманы людьми и оттачивались на протяжении долгих столетий. Наука явно избавилась от потребности в Творце, а исследователи Библии доказали, что Иисус никогда не утверждал свою божественность. Во время припадков эпилепсии у меня бывали видения, но я знала, что это лишь симптомы невропатологии; быть может, мистический восторг святых и пророков тоже следует отнести к причудам психики? Бог начал казаться мне каким-то умопомрачением, которое человеческий род давно перерос.

Несмотря на годы, прожитые в монастыре, я не считаю свои религиозные переживания чем-то необычным. Мои представления о Боге сложились еще в раннем детстве, но позднее не смогли ужиться со знаниями в других областях. Я пересмотрела наивные детские верования в Деда-Мороза; я выросла из пеленок и пришла к более зрелому пониманию сложности человеческой жизни. Но мои ранние путанные представления о Боге так и не изменились. Да, мое религиозное воспитание было довольно необычным, но и многие другие люди могут обнаружить, что их представления о Боге сложились еще в младенчестве. С тех пор утекло много воды, мы отказались от простодушных взглядов – а вместе с ними и от Бога нашего детства.

Тем не менее мои изыскания в сфере истории религии подтвердили, что человек – животное духовное. Есть все основания считать, что *Homo sapiens* – это и *Homo religiosus*. Люди верят в богов с тех пор, как обрели человеческие черты. Религии возникали вместе с первыми произведениями искусства. И это происходило не просто потому, что людям хотелось умиротворить могущественные высшие силы. Уже в самых древних верованиях проявляется то ощущение чуда и тайны, которое до сих пор остается неотъемлемой частью человеческого восприятия нашего прекрасного и страшного мира. Подобно искусству, религия представляет собой попытку найти смысл жизни, раскрыть ее ценности – вопреки страданиям, на которые обречена плоть. В религиозной сфере, как и в любой другой области человеческой деятельности, встречаются злоупотребления, но мы, похоже, просто не можем вести себя иначе. Злоупотреблять – естественная общечеловеческая черта, и она отнюдь не ограничивается извечной приземленностью властных царей и жрецов. Поистине, современное секуляризированное общество – небывалый эксперимент, не имеющий аналогов в истории человечества. И нам еще предстоит узнать, чем он обернется. Правда и то, что либеральный гуманизм Запада возникает не сам по себе – ему нужно учить, как учат разбираться в живописи или поэзии. Гуманизм – это тоже религия, только без Бога, ведь бог есть далеко не во всех религиях. Наш мирской этический идеал тоже основан на неких концепциях разума и души и, подобно более традиционным религиям, дает основания для все той же веры в высший смысл человеческой жизни.

Приступая к изучению истории идеальных и опытных представлений о Боге в трех тесно связанных религиях единобожия – иудаизме, христианстве и исламе, – я заведомо полагала, что Бог окажется просто проекцией человеческих нужд и желаний. Я считала «Его» отражением страхов и чаяний общества на разных стадиях роста. Нельзя сказать, что эти предположения были полностью опровергнуты, но некоторые открытия стали для меня полной неожиданностью, и я сожалела, что не знала всего этого лет тридцать назад, когда моя религиозная жизнь только начиналась. Я уберегла бы себя от долгих терзаний, если бы еще тогда услышала от выдающихся представителей каждой из трех религий, что не стоит дожидаться, пока Бог снизойдет к тебе, – следует, напротив, сознательно культивировать ощущение Его неизменного присутствия в своей душе. Будь я знакома тогда с мудрыми раввинами, монахами или суфиями, они строго отчитали бы меня за предположение о том, будто Бог – некая «внешняя» дей-

ствительность. Они предупредили бы меня, что нельзя надеяться воспринять Бога как объективный факт, поддающийся обычному рациональному осмыслению. Они непременно сказали бы, что в определенном очень важном смысле Бог действительно является плодом творческого воображения, подобно музыке и поэзии, которые меня так вдохновляют. А кое-кто из самых почтенных монотеистов шепнул бы мне по секрету, что на самом деле Бога нет, но в то же время «Он» – самая важная реальность на свете.

Эта книга посвящена не истории неизреченного бытия Самого Бога, неподвластного ни времени, ни переменам; это история представлений рода людского о Боге – начиная от Авраама и вплоть до наших дней. У человеческой идеи Бога есть своя история, потому что в разные эпохи разные народы воспринимали Его по-разному. Представления о Боге, которых придерживается одно поколение, могут оказаться для другого совершенно бессмысленными. Слова «Я верю в Бога» лишены объективного содержания. Как и любое другое высказывание, они наполняются смыслом только в контексте, когда произносятся членом определенного общества. Таким образом, за понятием «Бог» вовсе не кроется некая неизменная идея. Оно, напротив, вмещает широчайший спектр значений, причем некоторые из них могут полностью отрицать друг друга и даже оказаться внутренне противоречивыми. Без такой гибкости идея Бога никогда не заняла бы одного из главных мест в истории человеческой мысли. И когда одни представления о Боге теряли смысл или устаревали, они просто незаметно забывались и сменялись новым богословием. Фундаменталисты, конечно, с этим не согласятся, ведь фундаментализм сам по себе антиисторичен и основан на уверенности в том, будто Авраам, Моисей и древние пророки воспринимали Бога именно так, как современные люди. Но если присмотреться к трем нашим религиям, станет ясно, что объективного мнения о «Боге» в них нет: каждое поколение создает такой Его образ, какой соответствует его историческим задачам. Между прочим, то же относится и к атеизму, поскольку фраза «Я не верю в Бога» в разные исторические эпохи тоже означала что-то свое. Так называемые «безбожники» всегда отрицают некие конкретные представления о божественном. Но кто он, тот «Бог», в которого не верят атеисты сегодня, – Бог патриархов, пророков, философов, мистиков или деистов восемнадцатого столетия? Иудаисты, христиане и мусульмане в разные исторические эпохи поклонялись всем этим богам, каждого называя именно Богом – Библии или Корана. Мы еще убедимся, что на самом деле эти боги были друг на друга совсем не похожи. Более того, атеизм нередко становился своеобразным переходным этапом. Было время, когда язычники называли «безбожниками» самих иудаистов, христиан и мусульман, которые приходили к совершенно революционным идеям Божества и Трансцендентного. Быть может, и современный атеизм является подобным отрицанием «Бога», переставшего соответствовать потребностям нашей эпохи?

Религия чрезвычайно прагматична, несмотря на то что имеет дело с потусторонним. Мы увидим далее, что та или иная конкретная идея Бога должна быть прежде всего *действенной* – это намного важнее ее логической обоснованности и достоверности. Взгляды меняются, как только перестают приносить пользу, – и меняются порой до неузнаваемости. Большую часть верующих людей прошлого это ничуть не беспокоило, так как они достаточно хорошо сознавали, что представления о Боге – временная условность, а не вечная святость. Придуманые людьми символы – совсем не то же самое, что неопишуемая Реальность, которая за ними кроется. Некоторые мыслители подчеркивали эту разницу довольно дерзкими высказываниями, а один средневековый мистик зашел так далеко, что утверждал даже, будто о Высшей Реальности, которую по ошибке называют «Богом», в Библии вообще нет ни слова. На протяжении всей своей истории люди ощущали за рамками обыденного мира некое духовное измерение. Способность мыслить о Запредельном действительно является одним из самых удивительных свойств ума. Как его ни толкуй, но этот человеческий опыт трансцендентности остается фактом. Далеко не все, кстати, видят в этом что-то божественное. Буддисты, например, верят, что духовные видения и озарения – обычные свойства человеческой природы и нет у них ника-



кого сверхъестественного внешнего источника. Тем не менее все крупные религии сходятся в одном: Трансцендентное, или Запредельное, не поддается описанию привычными словами и понятиями. Сторонники единобожия называют эту высшую реальность «Богом» и налагают на обращение с ней определенные ограничения. Иудаистам, например, возбраняется произносить священное Имя Божье, а мусульманам – создавать материальные изображения божественного. Такие строгости призваны напоминать, что реальность, именуемая «Богом», превосходит любые попытки человека ее описать.

Содержание этой книги – не история в привычном смысле слова, поскольку идея Бога развивалась нелинейно. Не было ни точного начала, ни поступательного процесса роста, который привел бы к неким окончательно сложившимся взглядам. Так могут прогрессировать научные идеи, но не искусство и религия. Говорят, любовная лирика опирается на весьма скудный набор сюжетов; подобным образом в разное время народы снова и снова говорили о Боге одно и то же. В дальнейшем мы увидим поразительно много сходства в иудаистских, христианских и мусульманских представлениях о Божестве. В частности, доктрины Троицы и Вочеловечения выглядят в глазах иудеев и мусульман едва ли не богохульством, но и у них есть свои версии этих противоречивых богословских концепций. Тем не менее формы выражения такого рода всеобщих доктрин всегда несколько различны, что подчеркивает изобретательность и самобытность человеческого воображения, стремящегося выразить свое понятие «Бога».

Поскольку тема эта слишком обширна, я сознательно ограничилась Единым Богом, в которого веруют иудаисты, христиане и мусульмане, но время от времени все же обращаюсь к языческому, индуистскому и буддийскому концепциям Высшей Реальности, что помогает яснее описать позиции единобожия. Интересно, что идея Единого Бога на удивление сходна с представлениями других религий, развивавшихся практически независимо. И к каким бы выводам о «Бог» мы в конце концов ни пришли, сама история этой идеи поведает нам кое-что очень важное о свойствах человеческого разума и его высших устремлениях. Хотя образ жизни большей части западного общества мало связан с религией, идея Бога по-прежнему оказывает влияние на умы миллионов людей. Недавние опросы показали, что девяносто девять процентов американцев, по их собственному признанию, веруют в Бога. Остается лишь выяснить, какой он, тот «Бог», в которого верует каждый из них.

Богословие часто считают занятием скучным и отвлеченным, но история Бога пронизана напряжением и страстями. В отличие от некоторых концепций Высшего, она с самого начала сопровождалась мучительной и драматичной борьбой. В присутствии Господа израильские пророки испытывали невыносимую боль, которая выкручивала им члены, а душу наполняла неистовством и восторгом. Именуемая «Богом» Реальность нередко открывалась приверженцам единобожия в крайностях: в рассказах о ней то и дело встречаются «горные вершины» и «темные ночи», бездны отчаяния, пытки и кошмары. Особенно пугающими выглядят переживания жителей Запада. Откуда этот неизменный надрыв? В других случаях – Свет и Преображение. Те, кто испытал подобные откровения, прибегают в своих описаниях неизъяснимо сложной Реальности к довольно дерзким образным сравнениям, выходящим далеко за рамки ортодоксального богословия. Возродившийся в недавнее время интерес к мифологии может означать поиски новых, более эффективных средств наглядного выражения религиозных истин. Особую популярность приобрели труды американского ученого Джозефа Кэмпбелла, который изучил вечную общечеловеческую мифологию и связал древние мифы с современными. Многим кажется, что три религии Единого Бога лишены мифологичности и поэтической символики. Действительно, монотеисты первым делом изгнали из своей веры языческие мифы, которые, однако, сплошь и рядом прокрадываются назад. Например, мистики нередко видят Бога в женском облике; другие относятся к сексуальной природе Бога с благоговением и дополняют ее женским началом.

Это поставило меня перед определенными трудностями. Поскольку Бог, о котором идет речь, был в древности чисто мужской сущностью, верующие привыкли называть Его «Он»; разумеется, с недавнего времени это вызывает протесты у феминисток. Но я хочу рассказать о мыслях и прозрениях тех народов, которые считали Бога мужчиной, и потому буду придерживаться традиционных ссылок в мужском роде (за исключением случаев, когда более уместным оказывается средний). Следует, однако, отметить, что мужской род в лексиконе, связанном с Божеством, характерен далеко не для всех языков. Категория грамматического рода в древнееврейском, арабском и французском сообщает богословским рассуждениям ту диалектику контрапункта и равновесия разнополюх начал, какой не хватает английскому. Так, например, арабское *Аллах* (высшее имя Бога) грамматически относится к мужскому роду, тогда как другое понятие, *алдхат*, которое обозначает божественную и непостижимую сущность Бога, имеет женский род.

Любые рассуждения о Боге то и дело приводят к непреодолимым трудностям. Приверженцы единобожия всегда отрицали возможность изъяснить Высшую Реальность словами, но в то же время именно с этой целью задействовали все богатство изобразительных средств языка. Бог иудеев, христиан и мусульман – Бог «говорящий», и Его Слово во всех трех религиях является главным. Слово Божье определило историю всей нашей культуры; теперь же пришло время выяснить, сохранило ли для нас смысл слово «Бог».

## 1. В начале...

Вначале сотворили люди Бога, который был Первопричиной всего и Владыкой небес и земли. В ту пору не существовало Его изображений, не было у Него ни храма, ни жрецов. Человек еще не умел поклоняться, для него этот Бог был слишком возвышен. Со временем Он стерся из памяти людей, стал таким далеким, что они перестали чувствовать в Нем потребность. А потом Он, говорят, вовсе исчез...

Такова, во всяком случае, теория отца Вильгельма Шмидта, изложенная им в книге «Происхождение идеи Бога» (1912 г.). Шмидт предполагал, что многобожию предшествует примитивный монотеизм: когда-то люди признавали единственное высшее божество, которое сотворило мир и издалека руководило делами человека. Вера в такого Верховного Бога (иногда его называли Богом Неба, так как ему полагалось быть выше всех) до сих пор остается характерной чертой религиозных воззрений множества африканских племен, которые молятся ему и не сомневаются, что он все видит и наказывает за проступки. С другой стороны, этот бог странным образом отсутствует в их повседневной жизни – у него нет ни культа, ни изображений. Африканцы считают, что он невыразим и вообще его не следует пятнать ничем земным. В некоторых племенах говорят, что он «ушел». Антропологи полагают, что этот бог стал таким далеким и возвышенным, что со временем его место заняли низшие духи и более доступные божества. Это согласуется с теорией Шмидта, по которой Высший Бог еще в древности был заменен более привлекательными божествами языческих пантеонов. Но в самом начале, выходит, существовал только Единый Бог, и тогда монотеизм нужно отнести к первым человеческим попыткам объяснить загадку и трагедию жизни. Все это, между прочим, указывает на определенные проблемы, с которыми должно было столкнуться подобное божество.

Обосновать такую теорию невозможно никаким способом. Теорий о происхождении религии множество, но один факт очевиден: человек создавал богов всегда. Если некая религиозная идея по каким-либо причинам не устраивала людей, они просто заменяли ее новой. Устаревшие представления уходили тихо и незаметно, как случилось с той же идеей Бога Неба. В наши дни многие люди считают, что Бог, которому веками поклонялись иудеи, христиане и мусульмане, стал таким же далеким, как и Бог Неба. Иногда объявляют даже, что Бог умер. Да, похоже на то, что Он действительно исчезает из жизни все большего числа людей, особенно на Западе. Говорят, что в человеческом сознании образовалась «дыра в форме бога» в том самом месте, где Он был раньше (все-таки, каким бы бесполезным ни казался Бог в некоторых кругах, Он сыграл решающую роль в нашей истории, да и вообще это была одна из величайших человеческих идей всех времен). И для того, чтобы понять, что именно мы теряем – если, конечно, Бог действительно исчезает, – нужно разобраться, как жили люди, когда начали в Него верить, что Он для них означал и каким Его мыслили. Для этого придется вернуться в древний мир и перенестись на Ближний Восток, где около четырнадцати тысяч лет назад зародилась идея Единого Бога.

Одна из причин кажущейся ненужности религии в нашу эпоху заключается в том, что мы уже не чувствуем себя в окружении незримого. Научная культура приучила нас обращать внимание прежде всего на физический, материальный мир. Такое мироощущение принесло немало пользы, но одним из его последствий стало то, что исчезло чувство «духовного», или «святого», которое было важнейшей составляющей человеческого восприятия мира в старину и до сих пор пронизывает все сферы жизни в более традиционных культурах. На островах Южных морей эту загадочную силу называют *мана*; другие ощущают ее как присутствие чего-то, дух; иногда она воспринимается как безличная энергия вроде радиации или электричества. Люди верили, что она кроется в вождях племен, камнях, зверях и травах. В священных рощах римляне ощущали присутствие духов, *numina*; арабы знали, что окружающий мир насе-

лен *джиннами*. Разумеется, человеку хотелось соприкоснуться с этой реальностью и как-то ее использовать, но было и просто желание восхищаться ею. Люди наделили эти невидимые силы свойствами индивидуальности: они создали богов, соответствующих ветру, солнцу, морю и звездам и в то же время похожих на человека. Так люди выразили свое ощущение родства с миром незримым и миром окружающим.

Немецкий историк религии Рудольф Отто, опубликовавший в 1917 году обстоятельный труд «Идея святости», не сомневался, что источником религиозности является именно это ощущение *непостижимого*. Оно предшествует даже стремлению понять происхождение мира или определить основы морали. Непостижимое ощущалось людьми по-разному: то как восторженное, дикое, вакхическое возбуждение, то как полная безмятежность, то как ужас, благоговение и чувство собственного ничтожества в сравнении с таинственной силой, проникающей все сферы жизни. Слагая мифы и поклоняясь своим богам, люди не стремились к буквальному объяснению явлений природы. Символические предания, скульптуры и наскальные рисунки – это попытки выразить ощущение чуда и связать эту вездесущую загадку с обыденной жизнью; те же чувства и сегодня вдохновляют поэтов, художников и музыкантов. В эпоху палеолита, например, когда зарождалось земледелие, идея святости плодородия, преобразившая человеческую жизнь, воплотилась в культе Богини-Матери. Археологи находят ее изображения в облике обнаженной беременной женщины по всей Европе, на Ближнем Востоке и в Индии. Великая Мать долгие века оставалась важным объектом творческого воображения. Подобно древнему Богу Неба, она вошла в более поздние пантеоны и заняла почетное место среди других древних божеств. Обычно ее относили к самым могущественным богам – по крайней мере, считалось, что она намного сильнее Бога Неба, который по-прежнему оставался фигурой заоблачной. Шумерская Инанна, вавилонская Иштар, ханаанская Анат, египетская Исида и греческая Афродита – под такими именами знали ее разные народы, а разительно схожие легенды о ней подчеркивают значимость этой богини в духовной жизни людей разнообразных культур. Эти мифы тоже были не буквальными разъяснениями, а попытками иносказательно выразить впечатление о невыразимой, слишком сложной реальности. Драматичные, волнующие рассказы о богах помогали людям словесно передавать свое ощущение близости могучих, но незримых сил.

Древние верили, по-видимому, что только деятельное участие в этой божественной жизни позволяет стать настоящим человеком. Земное бытие выглядело слишком коротким, над ним постоянно нависала тень смерти; подражая же деяниям богов, человек в определенной мере обретал их силу и значительность. Потому и считалось, что именно боги научили людей строить города и храмы, подобные обителям божеств в высшем царстве. Священный мир богов, каким он описывается в мифах, – не просто идеал, к которому следует стремиться людям, но и прообраз человеческого существования, изначальный архетип, высший образец, определяющий жизнь тут, внизу. Все земное представляет собой отражение мира божественного – эта идея пронизывала мифологию, обряды и общественный уклад большинства народов древности и до сих пор господствует во многих традиционных культурах наших дней<sup>1</sup>. Например, в Древнем Иране верили, что каждому человеку и предмету обычного мира (*гетик*) соответствует двойник в архетипическом мире божественного бытия (*менок*). Сейчас нам трудно принять эту концепцию, так как высшими идеалами жизни у нас стали свобода и самостоятельность личности. Тем не менее знаменитое изречение *post coitum omne animal tristis est*<sup>2</sup> и теперь выражает всеобщий опыт: когда страстно предвкушаемый миг наконец наступает, нередко кажется, что ты опять упустил нечто большее, почти недостижимое. Подражание Богу – субботний ли день отдохновения, омовение ли ног беднякам на Страстной неделе – до сих

<sup>1</sup> См.: Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, trans. Willard R. Trask, (Princeton, 1954).

<sup>2</sup> «После соития всякая тварь печальна» (лат.).

пор остается важной составляющей религии. Бессмысленные сами по себе, эти действия стали значительными и священными только потому, что некогда их, как считается, совершал Бог.

Такой была духовность и в Древней Месопотамии. В долине Тигра и Евфрата (современный Ирак) уже за четыре тысячи лет до н. э. жили шумеры – создатели одной из первых великих культур Ойкумены (цивилизованного мира). В городах Ур, Урук и Киш совершенствовали клинопись, воздвигали величественные зиккураты (башни-храмы), разрабатывали впечатляющие образцы законов, литературы и мифологии. Вскоре в этот район вторглись семиты-аккадцы и переняли язык и культуру Шумера. Позднее, примерно за два тысячелетия до н. э., шумеро-аккадскую цивилизацию покорили амореи, чьей столицей стал Вавилон. Наконец, спустя еще пятьсот лет ассирийцы заняли соседний Ашшур; в восьмом веке до н. э. они завоевали и сам Вавилон. Но вавилонская традиция успела повлиять на мифологию и религию Ханаана, который стал впоследствии «землей обетованной» для древних израильтян. Как и все прочие народы древнего мира, вавилоняне приписывали свои культурные свершения богам, якобы открывшим свой образ жизни мифическим предкам человека. По этой причине Вавилон считался образом божественного царства, а каждый его храм – копией небесного дворца. Неразрывная связь с высшим миром была увековечена в новогодних торжествах, которые к семнадцатому столетию до н. э. проводились ежегодно. Праздник отмечали в месяц нисан (апрель) в священном городе Вавилоне: царь торжественно восседал на престоле, а жрецы благословляли его правление еще на один год. Но политическое спокойствие могло сохраняться лишь постольку, поскольку было частью более долговечного и эффективного правления богов, которые, сотворяя мир, внесли порядок в изначальный хаос. Таким образом, на одиннадцать священных дней новогоднего праздника сила ритуальных действий переносила участников из обычного времени в священный и вечный мир богов. В знак окончания старого, умирающего года в жертву приносили козла (того самого «козла отпущения»). Первозданный хаос отражался в публичном унижении царя, на чей трон усаживали ряженого шута; затем проводилась театрализованная битва, изображавшая борьбу богов с разрушительными силами.

Эти символические действия имели обрядовый смысл: они помогали народу Вавилона прикоснуться к священной силе – *мана*, – основе их великой цивилизации. Культура ощущалась как достижение недолговечное, хрупкое, силы хаоса и смерти могли уничтожить его в любой миг. К вечеру четвертого дня праздника жрецы и певчие собирались в святая святых для чтения «Энума элиш», священного эпоса, воспевающего победу богов над хаосом. Легенда представляла собой не фактическое повествование о происхождении жизни на земле, а сознательную попытку символического объяснения великой тайны и высвобождения ее божественной силы. Буквально описать сотворение мира вообще нельзя, ведь этого невообразимого события никто не видел. Единственными подходящими средствами выражения являются мифы и символы. Краткое ознакомление с «Энума элиш» позволяет отчасти понять ту духовность, которая столетия спустя дала жизнь нашему Богу-Творцу. И хотя библейская и кораническая истории сотворения имеют иной вид, забытые вавилонские мифы не исчезли до конца и впоследствии вновь проникли в историю Бога, уже под маской монотеизма.

Легенда начинается с сотворения самих богов – как мы вскоре убедимся, сюжета очень важного в иудейском и исламском мистицизме. Согласно «Энума элиш», в начале боги появились попарно из бесформенной водянистой массы – субстанции самой по себе божественной. В вавилонском мифе (как позднее и в Библии) не было сотворения из ничего; древнему миру подобная идея была совершенно чужда. Прежде богов и людей предвечно существовал некий священный материал, изначальное сырье. Пытаясь вообразить первовещество, вавилоняне решили, вероятно, что оно должно было напоминать заболоченные пустоши Месопотамии, где утлым творениям рук человека постоянно угрожали потопа. По этой причине в «Энума элиш» хаос выглядит не раскаленной кипящей массой, а единообразной жижей, где ничто не имеет ни границ, ни очертаний, ни названий:

...воды свои воедино мешали.  
Тростниковых загонов тогда еще не было,  
Тростниковых зарослей видно не было.  
Когда из богов никого еще не было,  
Ничто не названо, судьбой не отмечено,  
Когда в недрах зародились боги...<sup>3</sup>

Из этой первобытной жижи появились три бога: Абзу (отождествлялся со сладкими речными водами), его супруга Тиамат (соленое море) и Мумму, Чрево Хаоса. Но эти боги были, так сказать, первыми пробами и нуждались в улучшении. Имена Абзу и Тиамат можно перевести как «пропасть», «пустота», «бездонная пучина». Они еще не избавились от бесформенной инертности предвечного хаоса и не определились как явные сущности.

Затем от них изошла череда богов – такой процесс «эманации» станет впоследствии очень важным для истории нашего Бога. Новые боги появлялись друг из друга попарно, и в ходе божественной эволюции каждый приобретал все более четкую форму. Первыми родились Лахму и Лахаму (их имена означают «ил», то есть вода все еще смешана с землей). Затем возникли Аншар и Кишар, олицетворяющие горизонты неба и моря. Вслед за ними появились Ан («небо») и Эйя («земля»). Казалось бы, дело сделано: теперь у божественного мира есть строго разделенные небо, океан и суша. Но сотворение мира только начинается, ведь силу хаоса и разрушения можно сдерживать лишь ценой мучительных и неустанных усилий. Младшие по возрасту и более деятельные боги восстали против родителей, но даже Эйя, победивший Абзу и Мумму, не мог совладать с Тиамат, которая прямо в ходе сражения порождала целые выводки мерзостных чудищ. К счастью, у Эйя был чудесный сын Мардук, бог солнца, самое совершенное создание во всем божественном царстве. На великом собрании богов Мардук вызвался умертвить Тиамат при условии, что станет потом верховным правителем. И ему удалось-таки убить первую богиню, хотя схватка была невероятно долгой, страшной и трудной. В этом мифе созидательная деятельность представляется как изнурительная борьба в неравных условиях.

Но вот наконец, встав над тучным телом мертвой Тиамат, Мардук решил сотворить новый мир. Он рассек ее труп надвое и создал небесный свод, человеческий мир, а потом и законы, призванные отвести всему свое место. Установилась гармония, но и на этом борьба не закончилась. Порядок нужно было постоянно, год от года воссоздавать особым обрядом. Боги собрались в Вавилоне, центре новой земли, и воздвигли там храм для проведения небесных ритуалов. Так возник большой зиккурат в честь Мардука – «храм земной, знак небес бесконечных». Когда строительство окончилось, Мардук занял свой престол на вершине, а боги воскликнули: «Вот – Вавилон, жилье ваше ныне!» После провели священный обряд: «Все уставы назначили, все предначертанья, всем богам закрепили места на земле и на небе!»<sup>4</sup> Такие законы и обряды вменяются всем – даже боги обязаны соблюдать их, чтобы сберечь сотворенный мир. Этот миф выражает глубинный смысл цивилизованности в понимании вавилонян. Они прекрасно знали, что зиккурат был выстроен их же предками, но история «Энума элиш» укрепляет убежденность в том, что плоды творчества долговечны лишь тогда, когда пронизаны божественной силой. Обряды, проводимые на Новый год, существовали еще до появления человека: они записаны в самой природе вещей, которой должны подчиняться даже боги. Миф выражает также убежденность в том, что Вавилон – место священное, центр мира и обитель богов. Такие представления характерны практически для всех религий древности. Идея

---

<sup>3</sup> Перевод В. Афанасьевой. Цит. по изд.: Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии. – М.: Художественная литература, 1981. – С. 32.

<sup>4</sup> *Ibid.*, с. 44, 46.

священного города, где человек ощущает тесную близость к высшей силе, источнику бытия и созидания, была впоследствии использована во всех трех монотеистических религиях нашего Бога.

Людей Мардук, словно случайно вспомнив, создал в последнюю очередь. Он схватил Кингу (так звали глуповатого супруга Тиамат, которого она создала после гибели Абзу), убил его и слепил первого человека из праха, смешанного с божественной кровью Кингу. Боги следили за всем этим с изумлением и восторгом. В этом мифическом пояснении происхождения человека сквозит, однако, ирония: люди, оказывается, вовсе не верх совершенства, а потомки одного из самых тупых и ленивых богов. Но сюжет содержит и еще одну важную мысль: первый человек был создан из божественной субстанции и, следовательно, несет в себе, пусть и в малой мере, высшее начало. В те времена между людьми и богами еще не зияла пропасть. Мир природы, человек и сами боги имели общее естество и рождались из единой божественной субстанции. Языческое мировосприятие было целостным. Боги не удалились еще от людей в непроницаемую онтологическую сферу; божественное не отличалось по своей сущности от человеческого. По той же причине не было нужды в особых откровениях свыше или установленных богами земных законах. Боги и человек пребывали в одинаково сложном положении – с той лишь разницей, что боги были сильнее и жили дольше.

Целостное восприятие вселенной было свойственно не только Ближнему Востоку, но и всему древнему миру. В VI в. до н. э. Пиндар выразил греческую версию того же убеждения в оде, посвященной Олимпийским играм:

Есть племя людей,  
Есть племя богов,  
Дыхание в нас – от единой матери,  
Но сила отпущена разная:  
Человек – ничто,  
А медное небо – незыблемая обитель  
Во веки веков.  
Но нечто есть  
Возносящее нас до небожителей,  
Будь то мощный дух,  
Будь то сила естества, —  
Хоть и неведомо нам, до какой межи  
Начертан путь наш дневной и ночной Роком<sup>5</sup>.

Атлеты для Пиндара – не просто люди, каждый из которых мечтает о личной победе. Поэт сравнивает спортивные успехи с подвигами богов, высшими образцами всех человеческих свершений. Люди не просто раболепно подражают безнадежно далеким богам, а стремятся развить собственный, божественный по сущности потенциал.

Миф о Мардуке и Тиамат повлиял, судя по всему, на жителей Ханаана, у которых была весьма схожая легенда о Ваал-Хаддаде, боге гроз и плодородия (именно о нем, Ваале, крайне нелестно упоминается в Библии). История битвы Ваала с Йамму, богом морей и рек, дошла до нас на табличках, датируемых XIV в. до н. э. Ваал и Йамму жили рядом с Илу, верховным божеством ханаанеев. На совете богов Йамму потребовал, чтобы Ваал стал его рабом. Ваал одолел Йамму с помощью двух волшебных оружия и едва не убил его, но Асират, супруга Илу и мать обоих соперников, воскликнула, что убивать беспомощного позорно. Пристыженный

---

<sup>5</sup> Пиндар. Немейские песни, 6 «Бассиды», 1с.–5. Перевод М.Л. Гаспарова. Цит. по изд.: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М.: Наука, 1980. – С. 134–135.

Ваал помиловал Йамму – олицетворение враждебного человеку аспекта моря, непрестанно грозящего суше наводнениями; бог грозы Ваал был, напротив, благотворным, так как орошал землю дождями. В другом варианте этого мифа Ваал убил семиглавого дракона Латана, которого древние евреи называли Левиафаном. Дракон почти во всех культурах символизирует дремлющую бесформенную и хаотическую силу. Благодаря этому созидательному подвигу стал невозможен возврат к изначальному хаосу, за что Ваал и был вознагражден богами, которые выстроили в его честь прекрасный дворец. В самых ранних религиях любое творчество считалось деянием божественным. Впрочем, мы до сих пор нередко обращаемся к религиозному языку, когда речь идет о творческом вдохновении, придающем действительности свежие черты и обновленный смысл.

У Ваала между тем не все шло гладко: он погиб и попал в подземный мир Муту, бога смерти и бесплодия. Узнав о судьбе сына, верховный бог Илу сошел с престола, облачился в мешковину и исцарапал себе щеки, но спасти отпрыска так и не смог. На поиски Ваала отправилась Анат, его сестра и возлюбленная. Она покинула небесный мир и отчаянно искала брата-супруга, «желая к нему, как корова к теленку или овца к агнцу своему»<sup>6</sup>. Наконец она нашла его тело, устроила тризну, затем схватила Муту, рассекла его мечом, а останки обожгла, перемолола, провеяла, как зерно, – и посеяла в землю. Сходные истории о поисках умершего бога и обновлении почвы рассказывали и о других великих богинях – Инанне, Иштар и Исиде. Победу Анат, впрочем, приходилось воссоздавать ежегодно путем особых обрядов. Позднее (хотя неизвестно, когда именно, так как источники наши неполны) Анат воскресила Ваала. Эту кульминацию целостности и единства, олицетворяемую слиянием мужского и женского начал, в Древнем Ханаане отмечали ритуальными половыми актами. Подражая богам, люди сообща боролись с неурожаями, помогали природе сберечь плодovitость и способность к самообновлению. Гибель бога, скитания богини и триумфальное возвращение обоих в божественное царство – неизменный религиозный сюжет многих культур мира. Повторяется он и в совершенно иной по содержанию религии Единого Бога, которую исповедуют иудеи, христиане и мусульмане.

По Библии, основы этой религии заложил Авраам, который покинул родной Ур и со временем поселился в Ханаане. Случилось это около XX–XIX вв. до н. э. Исторических летописей у нас нет, но ученые предполагают, что Авраам был вождем одного из тех странствующих племен, что в конце третьего тысячелетия до н. э. шли из Месопотамии к берегам Средиземного моря. Эти скитальцы, именуемые в месопотамских и египетских текстах народом абиру, апиру, или хабиру, говорили на западносемитских языках, в том числе на древнееврейском. Эти люди не были, однако, обычными кочевниками вроде бедуинов, которые перегоняли свои стада с места на место в согласии со сменой времен года. Определить образ жизни хабиру намного труднее, и в свое время такое неопределенное положение приводило этот народ к частым стычкам с местными властями. Вообще говоря, их уровень развития был намного выше культуры обычных жителей пустынь. Одни хабиру становились наемниками, другие – государственными чиновниками, третьи – торговцами, прислугой или ремесленниками. Кое-кому удавалось разбогатеть, и тогда он мог купить участок земли и перейти к оседлой жизни. По «Книге Бытия», Авраам начинал с карьеры наемного солдата при дворе царя Содомы; у него не раз бывали столкновения с ханаанскими властями и соседями. Позднее, когда умерла его жена Сарра, Авраам купил землю в Хевроне – там, где сейчас Западный Берег.

В библейском повествовании об Аврааме и его ближайших потомках можно найти указания на три главные ветви расселения евреев в Ханаане, современном Израиле. Сначала (около 1850 г. до н. э.) Авраам пришел в Хеврон; вторая волна иммиграции была связана с внуком Авраама, Иаковом, получившим затем новое имя – Израиль (букв.: «Да явит Господь его

<sup>6</sup> Anat-Baal Texts 49:11:5, quoted in E. O. James, *The Ancient Gods* (London, 1960), p. 88.



силу»). Он обосновался в Сихеме, нынешнем арабском городе Наблус на Западном Берегу. В Библии сказано, что сыновья Иакова, прародители двенадцати колен Израилевых, перебрались в Египет, так как в Ханаане царил страшный голод. Третья волна еврейских переселений началась примерно в 1220 г. до н. э., когда племена, считавшие себя потомками Авраама, вернулись из Египта в Ханаан. Они рассказывали, что были у египтян в плену, но спаслись благодаря Яхве, богу их вождя Моисея. Пробив себе путь в Ханаан, эти племена примкнули к местным евреям – так и возник народ Израилев. Библия ясно дает понять, что люди, которых называют древними израильтянами, представляли собой союз множества этнических групп, объединенных прежде всего верой в Яхве, Бога Моисеева. Библейские книги были, однако, написаны столетия спустя, около восьмого века до н. э., хотя, несомненно, опирались на более ранние письменные источники.

В XIX в. немецкие исследователи Библии разработали критический метод, позволивший выделить четыре источника первых пяти библейских книг – «Бытия», «Исхода», «Левита», «Чисел» и «Второзакония». В пятом столетии до н. э. эти тексты приобрели окончательный вид и образовали так называемое Пятикнижие. Рассуждения немецких ученых подвергались серьезной критике, но с тех пор никому не удалось предложить иной достоверной теории, которая разъяснила бы, почему Пятикнижие порой противоречит себе и содержит пары довольно несхожих рассказов о таких важнейших событиях, как, например, сотворение мира или всемирный потоп. Два самых первых автора Библии, чьи тексты составили «Бытие» и «Исход», писали их, вероятно, в VIII в. до н. э., хотя, возможно, и ранее. Одного принято обозначать *J*, так как он называл своего бога «Яхве», а другого – *E*, поскольку он предпочитал более строгий титул «Элохим». К восьмому столетию до н. э. израильтяне разделили Ханаан на два царства. *J* жил на юге, в Иудее, а *E* пришел из северного царства, Израиля. Два других источника Пятикнижия – хроники древней истории Израиля, авторов которых принято называть «Второзаконником» (*D*) и «Священником» (*P*), – мы обсудим в следующей главе.

Легко убедиться, что *J* и *E* во многом разделяли религиозные взгляды своих ближневосточных соседей, и все же их повествования показывают, что к VIII в. до н. э. израильтяне уже начали разрабатывать особое мировоззрение. *J*, например, начинает свою историю Бога с рассказа до странности легковесного по сравнению с вариантом «Энума элиш»:

...когда Господь [Яхве] Бог создал небо и землю, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла; ибо Господь [Яхве] Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли;

но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли.

И создал Господь [Яхве] Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою<sup>7</sup>.

Это уже совершенно новый подход. Сосредоточенность на сотворении мира и доисторическом периоде, характерная для язычников Месопотамии и Ханаана, сменяется у *J* обостренным вниманием к обычному историческому времени. Вообще говоря, в Израиле особого интереса к картине сотворения мира не проявляли вплоть до VI в. до н. э., когда автор, которого обозначают *P*, написал удивительный рассказ, ставший первой главой «Книги Бытия». *J*, в частности, не утверждает, что Яхве – единственный творец небес и земли. Еще примечательнее, однако, явная граница между человеческим и божественным: человек (*адам*), как указывает само родство слов, сотворен из земли (*адамах*), а не того же вещества, что и его бог.

В отличие от соседей-язычников, *J* не считает человеческую историю чем-то приземленным, мелким и несущественным по сравнению со священной, предвечной эрой богов. Ском-

<sup>7</sup> Быт. 2:5–7.

канно излагает он доисторические события и словно торопится рассказать о конце мифического периода (сюжеты о Потопе и вавилонской башне) – чтобы перейти наконец к истории народа Израилева. Она начинается неожиданно, в двенадцатой главе, где человек по имени Аврам, переименованный позже в Авраама («отец многих»), получает от Яхве приказ оставить родню в Харране (современная Восточная Турция) и пойти в Ханаан, к Средиземному морю. Прежде упоминалось, что отец Авраама, язычник Фарра, переселился со всей семьей на запад из Ура. Тогда же Яхве извещает Авраама о его особом предназначении: тому суждено стать отцом могучего народа, который в грядущем превзойдет числом звезды небесные и будет владеть землей Ханаанской как своей собственной. Рассказ *J* о судьбе Авраама задает тон всей последующей истории этого Бога. В древности божественную *мана* на Ближнем Востоке ощущали в обрядах и мифах. Никто не предполагал, что Мардук, Ваал или Анат начнут вмешиваться в повседневную земную жизнь верующих – эти божества осуществляли свои деяния только в особую, священную эпоху. Бог Израилев, напротив, стал влиятельной силой в текущих событиях обычного мира, определяющим фактором «здесь и сейчас». При первом же открытии Своем появлении Он сразу высказывает Свою волю: Авраам должен покинуть сородичей и отправиться в земли Ханаанские.

Но кто такой Яхве? Поклонялся ли Авраам тому же богу, что и Моисей, только под другим именем? Сегодня этот вопрос имеет первостепенное значение, но Библия на удивление туманна и дает на него противоречивые ответы. *J* утверждает, что люди поклонялись Яхве начиная еще с внуков Адама<sup>8</sup>, но позднее, в VI в. до н. э., *P* дает понять, что израильтяне даже не слышали о Яхве, пока тот не открылся Моисею в неопалимой купине. Устами *P* Яхве объясняет, что Он – действительно тот же бог, что и бог Авраамов, хотя здесь тоже встречается противоречие: Он говорит Моисею, что Авраам называл Его «Бог всемогущий» (*Эль-Шаддай*), а божественного имени «Яхве» не знал<sup>9</sup>. Такие тонкости, впрочем, не особенно волновали тех, кто писал и правил Библию. *J* неизменно называл своего бога «Яхве», ведь к тому времени, когда он взялся за перо, Яхве уже навсегда стал Богом Израилевым – это и было по-настоящему важным. Религия израильтян была прагматичной, и мало кто тогда интересовался умозрительными мелочами, которые заботили бы нас. Не следует также считать, будто Авраам или Моисей верили в своего Бога точно так же, как верят теперь. Мы настолько свыклись с библейским повествованием и последующей историей Израиля, что склонны приписывать свои познания о более позднем иудаизме даже самым древним историческим персонажам. Принято, например, полагать, будто три израильских патриарха – Авраам, его сын Исаак и внук Иаков – верили только в одного бога, но на самом деле это сомнительно. Скорее, они были древнееврейскими язычниками и разделяли множество религиозных представлений с соседями из Ханаана, то есть верили в существование таких божеств, как Мардук, Ваал и Анат. Более того, они, возможно, вообще не поклонялись одному и тому же богу: не исключено, что Бог Авраамов, «страх»<sup>10</sup> Исаака и «мощный Бог»<sup>11</sup> Иакова были совершенно разными божествами.

Очень вероятно, например, что богом Авраама был Илу (*Эль*), верховный бог Ханаана, поскольку Он открылся Авраму под именем *Эль-Шаддай*, «Бог Горный»<sup>12</sup>, как принято было величать Илу. В других местах Его именуют «*Эль-Элион*» (Бог Всевышний) или *Эль Вефильский*<sup>13</sup>. Имя Илу, главного ханаанского бога, в формах «*эль – ил – иль*» сохранилось в таких древнееврейских именах, как Израиль и Исмаил. И относились к нему евреи так, как было

<sup>8</sup> См. Быт. 4:26.

<sup>9</sup> Исх. 6:3.

<sup>10</sup> Быт. 31:42.

<sup>11</sup> Быт. 49:24.

<sup>12</sup> В синодальном переводе: «Бог всемогущий». См. Быт. 17:1. – *Прим. пер.*

<sup>13</sup> Вефиль (Бетель) – город в древней Палестине. – *Прим. пер.*

принято среди язычников Ближнего Востока. Лишь столетия спустя, как мы увидим, израильтяне выяснили, что *мана* Яхве, то есть Его «святость», может быть ужасающей. На горе Синай, например, Он явился Моисею среди страшного вулканического извержения и запретил израильтянам приближаться к Нему. В сравнении с Ним Эль, бог Авраама, выглядит весьма добродушным божеством: он приходит к нему как друг, подчас даже в человеческом облике. Предания о таких встречах, именуемых богоявлением, были очень распространены среди древних язычников. Несмотря на то что боги, как считалось, не вмешиваются в дела смертных, в мифические времена редкие избранные все же сталкивались с божествами лицом к лицу. Подобными эпизодами изобилует, в частности, «Илиада», где боги и богини являются как грекам, так и троянцам в сновидениях, когда граница между человеческим и божественным миром отчасти стирается. В самом конце поэмы царя Приама направляет к греческим судам молодой красавец – как выясняется позже, сам Гермес. Оглядываясь на минувший золотой век героев, греки ощущали тесное родство с богами, которые в конечном счете были очень близки людям по естеству. В легендах о богоявлениях отражается целостность языческого мировосприятия: поскольку божественное не отличается по сущности от природы и человека, соприкоснуться с ним можно и без особых церемоний. Мир полон богов, и встретиться с ними можно совершенно неожиданно – прямо за углом, откуда вывернет незнакомый прохожий. Судя по всему, простой люд верил, что такое и правда может случиться со всяким; это соображение объясняет странную историю из «Деяний» о том, как уже в I в. н. э. жители Листры (нынешняя Турция) приняли апостола Павла и его ученика Варнаву за Гермеса с Зевсом<sup>14</sup>.

С израильтянами дело обстояло примерно так же: оглядываясь на собственный золотой век, они видели, что Авраам, Исаак и Иаков общались со своим Богом накоротке. Подобно шейху или старейшине, Эль дает дружеские советы, указывает путь в скитаниях, говорит, на ком жениться, и является в сновидениях. Время от времени патриархи, похоже, встречали Его в облике человека – позднее одна лишь мысль о чем-то подобном грозила израильтянину отлучением от общины. В восемнадцатой главе «Бытия» *J* рассказывает, как Бог явился Аврааму у дубравы Мамре, близ Хеврона. Авраам возвел очи и увидел трех мужей, идущих к его шатру «во время зноя дневного». С обычным для Ближнего Востока гостеприимством Авраам упрощает их присесть и отдохнуть, а сам спешит подать угощение. В ходе беседы выясняется, естественно, что один из мужей – не кто иной, как его Бог, которого *J* неизменно называет «Яхве»; двое Его спутников, оказывается, ангелы. Это событие, похоже, никого особенно не удивило, но к VIII в. до н. э., когда писал *J*, ни один израильтянин уже не мог и надеяться «узреть» Бога воочию – напротив, для большинства сама мысль об этом была бы кощунством. *E*, современник *J*, считает давние предания о такой близости патриархов к Богу плодами вымысла. Рассказывая о встречах Авраама или Иакова с Богом, он соблюдает почтительную дистанцию и представляет древние легенды менее антропоморфными. Позднее он скажет, что Бог говорил с Авраамом устами ангелов. *J* такая щепетильность, однако, не свойственна, и он сохраняет в своем повествовании привкус старины, присущий первым преданиям о богоявлении.

Иаков тоже несколько раз встречался с Богом. Однажды он решил вернуться в Харран, чтобы выбрать там жену среди родни. По пути он устроил ночлег в Лузе, неподалеку от Иордании, положив изголовьем камень. Той ночью ему приснилась лестница от земли до небес, и ангелы спускались и восходили по ней меж царствами Бога и человека. Поневоле вспоминается зиккурат Мардука: там, наверху, между небом и землей, человек мог встретиться с богами. На вершине своей лестницы спящий Иаков увидел Эля, который благословил его и повторил примерно то же, что прежде обещал Аврааму: потомки Иакова станут могучим народом и завладеют всеми землями Ханаанскими. Было и другое обещание, которое, как мы сейчас убе-

<sup>14</sup> См. Деян. 14:12.

димся, произвело на Иакова большое впечатление. Языческие религии нередко были территориальными: бог имел власть только в ограниченном районе, и потому, путешествуя по чужим землям, умудренные опытом люди поклонялись местным божествам. Однако Эль пообещал Иакову, что будет оберегать его и когда тот перейдет из Ханаана в другую страну: «Я с тобою; и Я сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь»<sup>15</sup>. Эта давняя легенда о богоявлении показывает, что верховный бог Ханаана начал приобретать черты всеобщности.

Проснувшись, Иаков понял, что нечаянно заночевал в священном месте, где люди могут беседовать со своими богами. *Ј* вкладывает в его уста слова: «Истинно Господь [Яхве] присутствует на месте сем; а я не знал!» Иаков переполнен ощущением чудесности, которое нередко посещало язычников при столкновении со святой силой божественного: «как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий [*веф-иль*], это врата небесные»<sup>16</sup>. Не сознавая того, Иаков говорит на религиозном языке своего времени и своей культуры, ведь и сам Вавилон, обитель богов, называли «вратами божьими», *Баб-или*. Затем Иаков решает освятить особый участок в традиционной для местных язычников манере: берет камень, что служил ему изголовьем, ставит стоймя и освящает елеем. Отныне Луз именуется уже Вефилом, «домом Божиим». Камни-памятники – обычная черта ханаанских культов плодородия, которые процветали в Вефиле вплоть до VIII в. до н. э. Позднее израильтяне решительно боролись с подобными проявлениями религиозности, но языческое святилище в Вефиле по-прежнему связывали с давним преданием о встрече Иакова с его Богом.

Прежде чем покинуть Вефил, Иаков принимает решение сделать увиденного Бога своим *элохим* – это понятие вмещает все, что значимо для людей в богах. Иаков рассудил, что если Эль (или Яхве, как называет его *Ј*) и правда способен присмотреть за ним в Харране, то это, судя по всему, очень сильный бог. Он предлагает сделку: в обмен на защиту со стороны Эля Иаков выберет Его своим *элохим*, то есть будет поклоняться только Ему. Израильская вера в бога была очень прагматичной. Авраам и Иаков верили в Эля, поскольку Он им помогал. Они не мудрствовали и не пытались доказать Его существование; для них Эль был вовсе не философским отвлеченным понятием. В древности *мана* была самоочевидным житейским фактом, а бог считался достойным поклонения, только если доказывал свою силу на деле. Такая практичность всегда оставалась важным фактором истории Бога. Многие люди до сих пор придерживаются тех или иных представлений о божественном не потому, что те научно или философски обоснованы, а из соображений практической выгоды.

Годы спустя Иаков вернулся из Харрана вместе с женами и всей своей семьей. Ступив на земли Ханаанские, он вновь пережил странное богоявление: у брода Иавок на Западном Берегу он встретил *кого-то*, кто всю ночь с ним боролся. На заре его соперник, как и полагается сверхъестественным существам, попросил Иакова отпустить его, но в ответ Иаков потребовал от незнакомца, чтобы тот назвал свое имя. В древнем мире знание чужого имени давало определенную власть над его хозяином, и незнакомец отказался назвать себя. Тогда Иаков понял, что его противником был не кто иной, как Сам Эль:

Спросил и Иаков, говоря: скажи имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? И благословил его там.

И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл [лицо Эля]; ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя<sup>17</sup>.

По духу этот рассказ о богоявлении намного ближе к «Илиаде», чем к иудейскому единобожию, где столь приземленное общение с Горним следовало бы счесть богохульством.

<sup>15</sup> Быт. 28:15.

<sup>16</sup> Быт. 28:16–17.

<sup>17</sup> Быт. 32:29–30.

Несмотря на то что в ранних преданиях патриархи общались со своим богом почти так же, как их современники-язычники, в этих сюжетах впервые проявляется новый тип религиозных переживаний. На протяжении всего повествования Библия именует Авраама человеком «веры». Сегодня под верой чаще всего понимают рассудочное согласие с неким вероучением, но для библейских авторов она, очевидно, была вовсе не умозрительной или метафизической. Восхваляя «веру» Авраама, они имеют в виду не его ортодоксальность (следование теологически правильным представлениям о Боге), а степень его доверия – примерно в том же смысле, в каком мы *верим* в другого человека или в идеал. Авраам – человек веры, поскольку не сомневается, что Бог исполнит Свои обещания, даже, казалось бы, самые невероятные. Как сможет Авраам стать отцом могучего народа, если жена его, Сарра, бесплодна? По правде говоря, сама мысль о том, что Сарра, давно пережившая менопаузу, еще способна родить, была настолько нелепой, что, услышав такое пророчество, супруги не удержались от смеха. И когда, вопреки природе, у них все-таки родился сын, его нарекли Исааком – это имя можно перевести как «смех». Шутка, однако, оказалась горькой, так как затем Бог потребовал страшной платы: Авраам должен принести единственного сына в жертву.

В языческом мире человеческие жертвоприношения были делом обычным – факт жестокий, но имеющий логическое объяснение. В семье первенец нередко считался отпрыском бога, оплодотворившего мать по праву первой ночи. При зачатии бог терял часть сил, и для восстановления полноценного круговорота *мана* первенца следовало вернуть божественному отцу. Но в случае с Исааком все обстояло иначе: он был даром Бога, но не Божьим сыном, так что никаких причин для жертвы не было – божественную энергию не требовалось восполнять. Поистине, такая жертва лишала всякого смысла саму жизнь Авраама, которому, согласно Божьему же обещанию, уготовано было стать отцом великого народа. Этот Бог, следовательно, уже отличается от прочих божеств древнего мира: Он вовсе не разделяет человеческие тяготы и не нуждается в поддержке со стороны людей. Он относится к иному, высшему разряду и может требовать чего захочет. Авраам решает довериться своему Богу. Они с Исааком пускаются в трехдневный путь к горе Мориа, где впоследствии будет заложен фундамент иерусалимского Храма. Исааку, не подозревавшему о божественном приказе, даже приходится нести на плечах дрова для собственного всесожжения. И лишь в последний миг, когда Авраам уже заносит нож, Бог смягчается и поясняет, что это была просто проверка. Авраам доказал, что достоин стать отцом могучего народа, многочисленного, как звезды небесные или песок на берегу моря.

В наше время эта история звучит ужасно, ведь в ней Бог выглядит деспотичным, своим нравным садистом. Ничуть не удивительно, что многие люди, знакомые с этим преданием с детства, отрекаются сегодня от такого божества. Не менее отвратителен для наших современников и миф об Исходе из Египта, в котором Бог подарил свободу Моисею и детям Израилевым. История, конечно, общеизвестная: фараон не желает отпускать израильтян из плена, и, чтобы вынудить его к этому, Бог насыляет на народ египетский десять кошмарных бедствий: воды Нила превращаются в кровь, страна кишит жабами и саранчой, а затем погружается в непроглядную тьму. Самую страшную кару Бог припасает напоследок: посланный им Ангел Смерти убивает всех перворожденных сынов в Египте, минуя дома рабов-евреев. Фараон вынужден освободить израильтян, но тут же бросает по их следам войско. Евреев окружают у берегов Черного моря, но Бог вновь спасает Свой народ: раздвигает воды и создает сухопутный проход. Когда же вслед за евреями на обнажившееся дно моря ступают египтяне, Бог смыкает водные стены, и фараон со всем своим войском гибнет.

Этот Бог – лютый, предвзятый и кровожадный бог войны, которого позже назовут Яхве Саваоф, «бог воинств». Он напоминает неистового партизана, питающего добрые чувства только к «своим»; это просто узкоплеменной божок. Если бы Яхве оставался таким и дальше, то чем скорее о нем позабыли бы, тем лучше было бы для всех. Миф о Черном море – в том виде, в каком он описан в Библии, – не следует, очевидно, считать буквальной хроникой собы-

тий, однако древним жителям Ближнего Востока, привыкшим к тому, что боги могут разделять моря, его смысл был совершенно ясен. Тем не менее, в отличие от мифов о Мардуке или Ваале, повествование утверждает, что Яхве и правда разделил море – настоящее море в обычном мире и в конкретную историческую эпоху. И дело тут не в тяге к реалистичности. В истории Исхода израильтян, в отличие от нас, заботила вовсе не историческая достоверность. Им хотелось подчеркнуть значимость изначального события, каким бы оно ни было. Некоторые современные ученые полагают, что повесть об Исходе – мифическое иносказание о ряде восстаний ханаанских крестьян против власти Египта и его союзников<sup>18</sup>. В те времена бунты вспыхивали крайне редко и, без сомнений, оставляли неизгладимый след в памяти людей. Вполне возможно, что основой мифа действительно стало торжество угнетенных масс, поднявшихся против могущественных властей.

Мы еще увидим, что Яхве не остался суровым и жестоким богом «Исхода», несмотря на то что во всех трех монотеистических религиях этот миф сыграл важную роль. Как ни странно, со временем израильтяне изменили образ Бога до неузнаваемости, наполнив Его символическим смыслом трансцендентности и сострадания. Тем не менее кровавая история Исхода до сих пор внушает опасные концепции божественного и вдохновляет на мстительное богословие. В VII в. до н. э. автор «Второзакония» (*D*) обратился к этому давнему мифу, чтобы обосновать устрашающую теологию избранности, которая впоследствии не раз играла роковую роль в истории всех трех вероисповеданий. Представлениями о Боге, как и всякой человеческой идеей, можно пользоваться и злоупотреблять. Миф «Второзакония» о богоизбранном народе и особом благоволении Бога возрождал в иудаизме, христианстве и мусульманстве узконаправленную, замкнутую теологию во все эпохи – вплоть до наших дней, когда, к несчастью, так широко распространился исламский фундаментализм. Однако в толковании исхода из Египта автору «Второзакония» удалось также сберечь очень важную и полезную для единобожия черту – образ Бога, который принимает сторону слабых и угнетенных. В 26-й главе представлено, вероятно, самое древнее толкование мифа об Исходе, составленное раньше, чем были записаны повествования *J* и *E*. Израильтянам предписывается относить первые плоды урожая священникам Яхве и произносить при этом такие слова:

...Отец мой был странствующий Арамеянин, и пошел в Египет и поселился там с немногими людьми, и произошел там от него народ великий, сильный и многочисленный.

Но Египтяне худо поступали с нами, и притесняли нас, и налагали на нас тяжелые работы;

И возопили мы к Господу [Яхве], Богу отцов наших, и услышал Господь [Яхве] вопль наш, и увидел бедствие наше, труды наши и угнетение наше;

И вывел нас Господь из Египта рукою сильною и мышцею простертою, великим ужасом, знамениями и чудесами.

И привел нас на место сие [в Ханаан], и дал нам землю сию, землю, в которой течет молоко и мед.

Итак, вот, я принес начатки плодов от земли, которую Ты, Господи [Яхве], дал мне...<sup>19</sup>

Бог, который, возможно, поднял народ на первое в истории удачное крестьянское восстание, – Бог революций. Всем трем религиям он внушил идеалы общественной справедливости, пусть даже иудеи, христиане и мусульмане нередко их нарушали и превращали своего бога в хранителя *status quo*.

<sup>18</sup> George E. Mendenhall, «The Hebrew Conquest of Palestine», *The Biblical Archeologist* 25, 1962; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (London, 1971).

<sup>19</sup> Втор. 26:5–10.

Израильтяне называли Яхве «Богом наших отцов», и все же возникает впечатление, что это совсем не Эль-Илу, ханаанский верховный бог, которому поклонялись патриархи. Не исключено, что, прежде чем стать Богом Израилевым, он был божеством какого-то другого народа. Во время одного из обращений к Моисею Яхве довольно пространно толкует, что действительно является Богом Авраама, хотя первоначально Его называли Эль-Шаддай. Такая настойчивость может указывать на отголоски давних споров о том, кем же был Бог Моисея. Высказывалось предположение, что изначально имя Яхве носил бог-воин, владыка вулканов, и поклонялись ему в земле Мадямской (нынешняя Иордания)<sup>20</sup>. Мы уже вряд ли узнаем, где израильтяне познакомились с Яхве, если он действительно был совершенно новым богом. Сегодня этот вопрос может представляться важным, но библейских авторов он мало волновал. В языческой древности боги сплошь и рядом возникали ниоткуда и сливались друг с другом, а в божествах одной местности легко можно было узнать богов других народов. Несомненно одно: откуда бы ни пришел Яхве, события Исхода поставили его в исключительное положение Бога Израилева, а Моисею удалось убедить израильтян, что это все тот же Эль, бог Авраама, Исаака и Иакова.

Так называемую «мадианитянскую теорию» – гипотезу о том, что Яхве был изначально божеством земли Мадямской, – сегодня почти не признают, но именно там Моисей впервые увидел Яхве. Вспомним, что Моисею пришлось бежать из Египта, так как он убил хозяина, скверно обращавшегося с рабом-израильтянином. Моисей укрылся среди мадианитян и там нашел себе жену. Однажды, когда он пас овец своего тестя, глазам его предстало невиданное зрелище: куст пылал огнем, но не сгорал. Удивленный Моисей подошел ближе, и тогда Яхве позвал его по имени, а Моисей воскликнул: «Вот я!» (*Хинени!*) – так отвечали все израильские пророки, когда Бог требовал их безраздельного внимания и верности.

И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая.

И сказал: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. Моисей закрыл лице свое, потому что боялся воззреть на Бога<sup>21</sup>.

Несмотря на первое заверение – в том, что Яхве и есть Бог Авраама, – это божество, очевидно, совсем не похоже на того, кто некогда сидел в шатре Авраама и по-дружески делил с ним трапезу. Теперь этот бог внушает трепет и неукошительно держит дистанцию. Когда Моисей просит его назвать свое имя – так сказать, представиться, – Яхве отвечает игрой слов, загадочность которых уже долгие века терзает богословов. Вместо того, чтобы просто назваться, Он говорит: «*Эхье ашер эхье*» («Я есмь сущий»)<sup>22</sup>.

Что имелось в виду? Очевидно, Бог не подразумевал, что являет собой Самосущее Бытие, как решили позже философы. В те времена евреи еще не копались в метафизических глубинах, куда погрузились две тысячи лет спустя. Эти слова должны были нести куда более простой смысл. *Эхье ашер эхье* – древнееврейская идиома, содержащая нарочитую расплывчатость. Когда в Библии встречаются выражения вроде «шли, куда шли», это означает просто: «кто его знает, куда они шли». Таким образом, Бог отвечает Моисею: «Не твое дело!» или «Тебя не касается!» Он пресекает любые попытки обсуждать естество Бога и уж тем более влиять на Него, к чему стремились порой язычники, когда произносили имена своих божеств. Яхве не подчиняется ничему и никому: «Я буду тем, чем Я буду». Он будет именно тем, кем Сам решит, – и ни за что не ручается. Обещает Он только одно – деятельно участвовать в

<sup>20</sup> L. E. Bihu, «Midianite Elements in Hebrew Religion», *Jewish Theological Studies*, 31; Salo Wittmeyer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 10 vols., 2nd ed. (New York, 1952–1967), I, p. 46.

<sup>21</sup> Исх. 3:5–6.

<sup>22</sup> Исх. 3:14; другие варианты перевода: «Я есть кто Я есть»; «Я – Тот, Кто есть».

истории Своего народа. Эти рассуждения решительно подтверждаются мифом об Исходе: Яхве удается внушать евреям надежды на будущее даже в самых неблагоприятных обстоятельствах.

За новое ощущение силы пришлось заплатить соответствующую цену. Древнейший Бог Неба был слишком далек от земных забот; появившиеся позднее Ваал, Мардук и Богиня-Мать чуть приблизились к людям, но Яхве снова разделил человеческое и божественное непреодолимой пропастью. Это наглядно показывает история о встрече на Синае. Когда избранный народ пришел к горе, ему велено было вымыться одежды и держаться поодаль. Моисею пришлось предупредить израильтян: «Берегитесь восходить на гору и прикасаться к подошве ее; всякий, кто прикоснется к горе, предан будет смерти». Люди толпились в стороне от горы, на вершину которой в огне и дыму сошел Яхве.

На третий день, при наступлении утра, были громы, и молнии, и густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный;  
и вострепетал весь народ, бывший в стане.  
И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы.  
Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь [Яхве] сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась<sup>23</sup>.

Моисей поднялся на вершину один и получил там скрижали Завета. Закон дали свыше – в противовес языческим представлениям о том, что закон можно разглядеть во всем, что существует и зиждется на принципах порядка, согласия и справедливости. Исторический бог может оказывать особое внимание повседневному миру – основной арене Его деятельности; обратной же стороной является возможность Его глубокого отчуждения от этого мира.

В окончательном тексте «Исхода», сложившемся к V в. до н. э., сказано, что на горе Синайской Бог заключил с Моисеем союз, или завет (предполагается, что случилось это около 1200 г. до н. э.). Этот вопрос тоже вызывал немало споров среди ученых; кое-кто считал, что завет стал важен для Израиля лишь к VII в. до н. э. Так или иначе, идея союза в очередной раз подсказывает, что тогда израильтяне еще не исповедовали единобожие, ведь подобный договор имел бы смысл только в политеистической среде. Израильтяне не думали, что Яхве, Бог Синайский, – единственный на свете бог. Они просто дали обет, что не будут поклоняться никому, кроме Него, а других божеств отвергнут. В Пятикнижии вообще трудно отыскать хотя бы одно монотеистическое утверждение. Существование иных божеств открыто признается даже в Десяти Заповедях: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим»<sup>24</sup>. Поклонение одному богу – шаг в ту пору беспрецедентный. Фараон Эхнатон попробовал было однажды поклоняться одному лишь богу солнца и забыть о прочих традиционных египетских божествах, но его преемник первым делом вернулся к прежней политике. Отказываться от потенциального источника *мана* – откровенное безрассудство, и последующая история израильтян показывает, что им не очень-то хотелось расставаться с другими куклами. Яхве доказал свою влияние, когда дело касалось войны, но не был богом плодородия. Обосновавшись в Ханаане, израильтяне инстинктивно обратились к культу местного «землевладельца» Ваала, который с незапамятной поры властвовал над урожаем. Пророки время от времени призывали израильтян хранить верность завету, но большинство по старинке поклонялось Ваалу, Асират и Анат. Даже Библия рассказывает о том, что, вопреки обету, народ Моисеев вскоре обратился к давнему ханаанскому язычеству. Люди воздвигли золотого тельца, традиционный знак Илу, и отправляли перед идолом древние обряды. Рассказ об этом непосредственно примыкает к описанию устрашающего откровения на горе Синайской; возможно, такое соседство было выбрано последними редакторами Пятикнижия намеренно – чтобы ярче показать горечь рас-

---

<sup>23</sup> Исх. 19:12–18.

<sup>24</sup> Исх. 20:2.



кола в Израиле. Моисей и пророки проповедовали возвышенную религию Яхве, но большая часть народа хранила верность давним обрядам с их целостным ощущением единства богов, природы и людей.

Тем не менее после Исхода израильтяне все же поклялись, что Яхве будет их единственным богом, и пророки неустанно напоминали о заключенном соглашении. Люди дали зарок поклоняться одному только Яхве, своему *элохим*, а Он взамен пообещал, что они станут Его избранным народом и получат беспримерную по мощи опеку. Яхве предупреждал также, что безжалостно уничтожит их, если они нарушат союз – но, несмотря на такую угрозу, израильтяне завет приняли. В «Книге Иисуса Навина» есть фрагмент, который, вполне возможно, заимствован из более раннего текста, посвященного союзу Израиля с его Богом. Завет означал тогда официальное соглашение, часто применявшееся в ближневосточной политике для скрепления обязательств обеих сторон. У него была четко установленная форма: текст договора начинался с представления более могущественного царя и истории отношений между сторонами вплоть до момента соглашения. Затем перечислялись условия, обязательства и наказания за нарушения договора. Важнейшее место в идее завета занимало требование неукоснительной верности. В договоре между хеттским царем Мурсилисом II и подвластным ему правителем Дуппи Ташет (XIV в. до н. э.) первый требует: «Не обращай ни к кому другому. Отцы твои платили дань Египту, а ты того не делай. [...] И будь другом моим друзьям и врагом моим врагам». Библия повествует, что когда израильтяне пришли в Ханаан и воссоединились там с сородичами, все потомки Авраамовы заключили завет с Яхве. Церемонию проводил преемник Моисея, Иисус Навин, от лица Самого Господа. Это соглашение подчиняется общепринятой схеме: сперва представляют Яхве, затем напоминают о Его встречах с Авраамом, Исааком и Иаковом и событиях Исхода. В заключение Иисус Навин перечисляет условия договора и требует от собравшегося народа Израилева официальной клятвы:

Итак, бойтесь Господа [Яхве] и служите Ему в чистоте и искренности; отвергните богов, которым служили отцы ваши за рекою [Иордан] и в Египте, а служите Господу [Яхве].

Если же не угодно вам служить Господу [Яхве], то изберите себе ныне, кому служить, богам ли, которым служили отцы ваши, бывшие за рекою, или богам Amorреев, в земле которых живете...<sup>25</sup>

У народа был выбор между Яхве и традиционными ханаанскими богами. Израильтяне не колебались ни минуты. Других таких богов, как Яхве, просто не было. Ни одно божество не помогало своим верующим столь деятельно. Могущественные вмешательства в дела человеческие не оставляли и тени сомнения: Яхве – тот, кого следует выбрать *элохим*, и израильтяне будут поклоняться ему одному, а от остальных богов отрекутся. Иисус Навин предупредил, что Яхве чрезвычайно ревнив: вздумай израильтяне нарушить завет, Он неминуемо уничтожит их. Все же решение народа было твердым – их *элохим* будет только Яхве. «Итак отвергните чужих богов, которые у вас, – воскликнул Иисус, – и обратите сердце свое к Господу [Яхве], Богу Израилеву»<sup>26</sup>.

Библия показывает, что верность своему слову народ хранил не особенно твердо. О завете вспоминали во время войн, когда требовалась надежная защита Яхве, но в мирные времена по-прежнему поклонялись Ваалу, Анат и Асират. Хотя культ Яхве принципиально отличался от остальных своим уклоном в историчность, он нередко проявлялся в категориях обычного язычества. Когда царь Соломон воздвиг Храм Яхве в Иерусалиме – городе, отобранном его отцом, Давидом, у иевусеев, – по своему устройству это святилище мало чем отлича-

<sup>25</sup> Ис. Н. 24:14–15.

<sup>26</sup> Ис. 24:23.

лось от храмов в честь ханаанских божеств. Состояло оно из трех квадратных помещений, а сердцем храма была небольшая кубическая комната под названием «святая святых», где хранился Ковчег Завета – переносной жертвенник, с которым израильтяне годами скитались по пустыне. В храме установили гигантскую бронзовую купель – символ Йам, первобытного моря из ханаанских мифов, – и две десятиметровые колонны в честь богини плодородия Асират. В Вефиле, Силоме, Хевроне, Вифлееме и Дане израильтяне поклонялись Яхве в капищах, где ханаанеи отправляли прежде языческие обряды. Иерусалимский храм, однако, занял вскоре особое положение, хотя в нем, как мы убедимся, проводились и на редкость неортодоксальные мероприятия. В Храме начали видеть подобие небесного дворца Яхве. У израильтян появился свой, осенний праздник Нового года: в День Очищения проходил обряд с козлом отпущения, а пять дней спустя, в День Труб, помечавший начало земледельческого года, славили урожай. Предполагается, что некоторые псалмы посвящены сошествию Яхве на храмовый престол в День Труб – это событие, как и вступление Мардука на трон зиккурата, воспроизводило изначальное обуздание хаоса<sup>27</sup>. Не отличался особой строгостью и сам царь Соломон: многие его жены-язычницы поклонялись своим божествам, и к верованиям соседей он относился вполне дружелюбно.

Угроза полного растворения культа Яхве в народном язычестве существовала всегда, но особенно обострилась во второй половине девятого века. В 869 г. до н. э. владыкой Северного Царства стал Ахав. Его жена Иезавель, дочь царя Тирского и Сидонского (ныне Ливан), была ревностной язычницей и решила обратить израильтян в религию Ваала и Асират. Под ее покровительством жрецы Ваала быстро достигли взаимопонимания с северянами, в чьих землях, покоренных некогда царем Давидом, к Яхве относились с прохладцей. Сам Ахав оставался верен Яхве, но прозелитизму Иезавели не препятствовал. Однако к концу его правления, когда страну терзала ужасная засуха, объявился пророк по имени Илия (букв.: «Яхве – Бог мой»). Он странствовал во власянице и кожаном опоясании на чреслах и грозил всем карой за то, что предали Яхве. Илия позвал народ и самого царя Ахава на гору Кармил, чтобы сопоставить силы Яхве и Ваала. Там, в присутствии 450 пророков Ваала, он обратился к людям со страстной речью: доколе будут они метаться меж двух богов? Затем, по его знаку, на два жертвенника уложили тельцов – одного для Илии, другого для пророков Ваала. Соперники должны были воззвать к своим богам, и все сами увидели бы, чей бог пошлет с небес огонь и поглотит жертву. «Хорошо!» – откликнулся народ. Пророки Ваала все утро выкрикивали имя своего бога, скакали вокруг жертвенника, вопили и кололи себя ножами и копьями, «но не было ни голоса, ни ответа». «Кричите громким голосом, – глумился над ними Илия, – это же бог: может быть, он задумался, или занят чем-нибудь, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется». Но ничего не происходило: по-прежнему «не было ни голоса, ни ответа, ни слуха».

Настал черед Илии. Народ столпился у жертвенника Яхве, а пророк сделал вокруг ров и наполнил его водой, чтобы дрова мокли и им труднее было разгореться. Но стоило Илии вымолвить имя Яхве, как с небес, разумеется, низошел огонь и пожрал всесожжение, жертвенник и даже воду во рве. Народ пал ниц. «Господь [Яхве] есть Бог! – кричали люди. – Господь есть Бог!» Илия оказался отнюдь не великодушным победителем. «Схватите пророков Бааловых, – велел он, – чтобы ни один из них не укрылся», а после сам отвел жрецов в ближайшую долину и всех заколол<sup>28</sup>. Язычество обычно не стремится навязывать себя другим народам (в этом смысле Иезавель – любопытное исключение), так как в пантеоне всегда найдется место для нового божества. Древний мифический рассказ о деяниях Илии показывает, что иеговизм с самого начала жестоко подавлял и категорически отрицал чужую веру, и эту его черту мы подробнее обсудим в следующей главе. После резни Илия взойшел на вершину горы Кармил

<sup>27</sup> James, *The Ancient Gods*, p. 152. См., напр., Пс. 29, 89 и 93, время написания которых датируется позже «Исхода».

<sup>28</sup> 3 Цар. 18:20–40.

и, опустив голову меж колен, сел молиться, время от времени посылая слугу обозреть горизонт. Наконец слуга сообщил, что заметил над морем крошечное облачко «величиною в ладонь человеческую», а Илия велел ему ступить к царю Ахаву и сказать, чтобы тот поспешил домой, пока не застал его ливень. «Между тем небо сделалось мрачно от туч и ветра, и пошел большой дождь» – а ликующий Илия подпоясал чресла и бежал впереди колесницы Ахава. Наслав дождь, Яхве посягнул на власть Ваала, бога бурь, и доказал тем самым, что в делах земледелия разбирается не меньше, чем в военных кампаниях.

Опасаясь мести за избиевание жрецов, Илия бежал на Синайский полуостров и укрылся на горе, где Бог явил себя когда-то Моисею. Там произошло очередное богоявление, в котором выразилась новая духовность иеговизма. Илии велено было стать у скалистой расщелины, чтобы оградить себя от опасностей, сопутствующих откровению Бога:

И вот, Господь [Яхве] пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом; но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетрясении Господь.

После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра.

Услышав сие, Илия закрыл лице свое милотью своею...<sup>29</sup>

В отличие от языческих божеств, Яхве не отождествляется с какой-либо природной стихией и пребывает в совершенно иных сферах. Он таится в едва ощутимом трепете нежного дуновения, парадоксе наделенного голосом безмолвия.

История Илии – последнее мифическое повествование о прошлом в древнееврейских текстах. Тогда над всей ойкуменой витало предчувствие перемен. Период VIII–II вв. до н. э. принято называть «Осевым временем», так как в эти шесть столетий во всех главных регионах цивилизованного мира народы создавали новые, переломные и прогрессивные идеологии. Новые религиозные системы отражали перемены в экономическом и общественном укладе. Причины понятны нам не до конца, но все крупные цивилизации развивались параллельными путями, даже в тех случаях, когда между ними не было торговых связей (например, Китай и Европа). Подъем благосостояния вел к усилению купеческого сословия. Средоточием власти становились не царские дворцы и храмы, а рыночные площади. Обогащение способствовало интеллектуальному и культурному расцвету, а также росту индивидуального сознания. Неравенство и эксплуатация обострялись по мере того, как ускорялись перемены в городах, и люди постепенно начали сознавать, что их поступки оказывают серьезное влияние на судьбу грядущих поколений. В каждом регионе возникла своя идеология, призванная разрешать эти сложности: в Китае – даосизм и конфуцианство, в Индии – индуизм и буддизм, в Европе – философский рационализм. Ближний Восток не нашел единого решения, но зороастрийцы Ирана и израильские пророки разработали различные варианты единобожия. Как бы странно это ни звучало, идея «бога», как и все прочие религиозные прозрения той эпохи, развивалась по законам рыночной экономики в духе напористого капитализма.

Прежде чем перейти к теме следующей главы и обсудить обновленную религию Яхве, проведем краткий обзор двух новых направлений. Индийская религиозность развивалась сходными путями, но другие акценты в ее истории помогают лучше разобраться в характерных чертах и особых проблемах израильских представлений о Боге. Рационализм Платона и Аристотеля не менее важен, поскольку иудеи, христиане и мусульмане заимствовали у древних греков немало идей и приспособили их к собственным религиозным переживаниям – несмотря на то что греческий бог сильно отличался от их бога.

---

<sup>29</sup> 3 Цар. 19:11–13.

В XVII в. до н. э. из тех земель, где ныне расположен Иран, в долину Инда хлынули арии, быстро покорившие коренное население. Арии навязали местным жителям собственные религиозные представления, изложенные в сборнике гимнов под названием «Ригведа». В этих священных текстах перечислены сонмы божеств, которые определяют примерно те же ценности, что и ближневосточные боги, то есть наделяют силы природы властью, одушевленностью и личностью. Тем не менее в «Ригведе» уже заметны признаки понимания того, что за масками многочисленных богов может скрываться лицо одного-единственного высочайшего и божественного Абсолюта. Как и вавилоняне, арии хорошо сознавали, что их мифы – не достоверные рассказы о действительности, а иносказательные очертания загадки, которую сами боги не смогли бы точно описать словами. Пытаясь представить себе, как из первобытного хаоса появились боги и весь мир, арии пришли к выводу, что тайну бытия не в силах постичь никто, даже боги:

Откуда это творение появилось?  
То ли само себя создало, то ли – нет,  
Надзирающий над миром в высшем небе, —  
Только он знает это —  
Или не знает<sup>30</sup>.

Религия Вед не пыталась объяснить происхождение жизни и предложить точные ответы на философские вопросы. Она просто помогала людям мириться с чудесностью и кошмарностью бытия. Веды ставили вопросы чаще, чем давали ответы; их задача заключалась в том, чтобы поддерживать в душах людей состояние благоговейного изумления.

К VIII в. до н. э., когда на Ближнем Востоке уже составляли свои летописи *J* и *E*, общественные и экономические условия жизни на Индийском полуострове настолько изменились, что давняя ведическая религия перестала им соответствовать. Идеи коренного населения, подавлявшиеся на протяжении многих веков после вторжения ариев, опять поднялись на поверхность и вызвали приступ религиозной жажды. Вновь возник интерес к идее кармы – представлению о том, что судьба человека целиком определяется его поступками, – и на богов перестали перекладывать вину за безответственное поведение людей. В многочисленных божествах постепенно начали видеть символы единой запредельной Реальности. Ведическая религия уделяла особое внимание жертвенным обрядам, но возродившаяся тяга к древнеиндийской практике йоги («единению» сил разума с помощью навыков сосредоточения) означала, что людей уже не устраивала религия, ориентированная на нечто внешнее, потустороннее. Жертвы и службы сами по себе теперь не удовлетворяли человека, он хотел разобраться в скрытом смысле этих обрядов (отметим, что сходную неудовлетворенность испытывали израильские пророки). Под богами перестали понимать сверхъестественных существ, обитающих где-то вдали от верующих. Люди задались целью найти истину в собственной душе.

В Индии боги утратили первостепенную значимость. Намного важнее стал религиозный учитель, которого теперь ценили превыше богов. Это великое духовное прозрение Индии раскрывало ценность самого человека и его желание распоряжаться своей судьбой. Новые религии – индуизм и буддизм, – не отрицали существования богов и не запрещали им поклоняться, так как любое принуждение и отрицание, согласно их доктринам, причиняло вред. Вместо того чтобы бороться с богами, индуисты и буддисты искали способ превзойти их, подняться еще выше. В VIII в. до н. э. мудрецы начали рассуждать на эти темы в трактатах под названиями *араньяки* и *упанишады*. Так были заложены основы философии *веданты* – «окончания Вед».

---

<sup>30</sup> Ригведа. 10:29 «Гимн о сотворении мира». Перевод Т. Елизаренковой. Цит. по изд.: Поэзия и проза Древнего Востока. – М.: Художественная литература, 1973. – С. 389.

Появлялись все новые упанишады, и к концу восьмого века их общее число приблизилось к двум сотням. Индуизму как религии невозможно дать общее определение, так как он избегает догматики и отрицает возможность единственно правильных толкований. Зато в упанишадах развито уникальное понимание Божественности, которая превосходит любых богов и сокрыта во всем сущем.

В ведической традиции верующие ощущали в ходе жертвенных обрядов священную силу, которую называли Брахманом. Считалось, что той же силой наделены члены касты жрецов (брахманов, или браминов). Поскольку в ритуальном жертвоприношении видели вселенную в миниатюре, понятие «Брахман» стало со временем означать вездесущую силу. Мир воспринимали как божественную деятельность, зарождающуюся в загадочном естестве Брахмана, сокровенного смысла всего сущего. Упанишады призывали воспитывать в душе постоянное ощущение присутствия Брахмана во всем вокруг. Это было проникновение за пределы буквального смысла слов, выявление скрытой природы всех вещей. Все, что ни случается, есть деятельность Брахмана, а подлинное прозрение – это способность видеть единство под поверхностью разнообразных явлений. В одних упанишадах Брахмана наделяли чертами характера, в других он оставался совершенно безличным. К Брахману нельзя обратиться на «Ты», его нельзя называть «Он»; Брахман – это нейтральное понятие, к которому неприменим ни мужской, ни женский род. Брахман не проявляет своей воли как властное божество, не обращается к людям, не открывается им. Он выше всего человеческого, он не откликается на мольбы и не карает за грехи. Нельзя говорить, что он нас «любит» или «ненавидит». Не нужно благодарить или восхвалять его за сотворение мира – это просто лишено смысла.

Подобная божественная сила оставалась бы совершенно чуждой человеку, если бы Брахман не пребывал в каждом, не был един с его душой. Философия йоги помогает людям постичь свой внутренний мир. Позднее мы увидим, что особые позы тела, принципы дыхания и питания и приемы умственного сосредоточения независимо развивались и в других культурах. Более того, они, судя по всему, вызывают состояния озарения и просветленности; эти состояния истолковывались по-разному, но считались вполне естественными. Упанишады утверждают, что это переживание нового измерения собственной души – проявление все той же священной силы, на которой держится мир. Вечному началу в душе человека дали название «Атман»; это и была новая разновидность целостного древнего мировоззрения язычников, очередное наименование Единой Божественной Жизни, которая в равной мере наполняет всех и каждого. «Чхандогья-упанишада» поясняет эту идею притчей о соли. Юноша по имени Ш्वетакету двенадцать лет изучал Веды и был довольно высокого мнения о своем уме. Но его отец, Уддалака, поставил его в тупик вопросом, на который сын не смог ответить; после этого отец преподавал ему прежде неведомую основополагающую истину. Уддалака попросил сына бросить в воду несколько крупинок соли и вернуться утром. На следующий день отец велел извлечь соль из сосуда, но Ш्वетакету не смог этого сделать, так как крупинки растворились без следа. Уддалака задал ему еще несколько вопросов:

[Отец сказал: ] «Попробуй-ка эту [воду] сверху – какая она?»

«Соленая».

«Попробуй со дна – какая она?»

«Соленая».

«Попробуй с середины – какая она?»

«Соленая».

«Оставь ее и приблизься ко мне».

И тот так и сделал и сказал: «Она все время одинакова». [Отец] сказал ему: «Поистине, дорогой, ты не воспринимаешь здесь Сущего, [но] здесь

оно и есть. И эта тонкая [сущность] – основа всего существующего, То – действительное, То – Атман. Ты – одно с Тем, Шветакету!»<sup>31</sup>

Так и Брахман наполняет весь мир, хотя и незрим. Он извечно пребывает во всех существах; Брахман в человеческой душе – это Атман в каждом из нас.

Атман помешал Богу превратиться в идола, во внешнюю («где-то там») Реальность, куда люди переносят свои страхи и желания. Поэтому в индуизме Бог – не еще одно Сущее, дополняющее картину известного нам мира, и, следовательно, Он не тождествен миру. Постичь эту тайну умом невозможно. Она «открывается» нам только в переживаниях (*анубхара*), которые не выразить словами и мыслями. Брахман – это то, «что невыразимо речью, чем выражается речь [...] Что не мыслится разумом, чем, [как] говорят, мыслим разум...»<sup>32</sup> Как заговорить с Богом, который во всем? Как думать о Нем, если мысль тут же низводит Его до уровня вещи или идеи? Это – Реальность, которую можно узреть только в блаженстве подлинного восприятия, когда отброшено все личностное.

Кем [Брахман] не понят, тем понят, кем понят, тот не знает [его].  
[Он] не распознан распознавшими, распознан нераспознавшими. Он понят, когда познан благодаря пробуждению, ибо [тем самым человек] достигает бессмертия<sup>33</sup>.

Как и боги, разум не отрицается, а преодолевается: нужно подняться выше ума. Восприятие Брахмана-Атмана допускает не больше рационального объяснения, чем музыка или стихи. Для того чтобы создать произведение искусства или оценить его, разумность необходима, но возникающие чувства выходят далеко за грань чистой логики и рассудка. Эта непередаваемость опыта неизменно присутствует во всей истории Бога.

В Индии образом возвышения над собственной личностью были йоги; ради просветления они уходили от семьи и отрекались от всех общественных обязанностей, словно переносились в иную сферу бытия. Предположительно в 538 г. до н. э. юноша по имени Сиддхартха Гаутама тоже оставил красавицу жену, сына и роскошный дом в Капилавашту (двести километров к северу от Варанаси) и стал нищенствующим аскетом. Сиддхартху потрясло зрелище человеческих страданий, и он решил постичь их тайну, чтобы положить конец мукам существования, окружающим нас со всех сторон. В течение шести лет он сидел у ног многих гуру и предавался суровому умерщвлению плоти, но ни на шаг не приблизился к разгадке. Мудрые доктрины ничего не давали, аскеза лишь доводила до отчаяния. Просветление пришло только после того, как он полностью отбросил подобные средства и однажды ночью погрузился в транс. В миг просветления весь космос возликовал, земля дрогнула, с неба посыпались цветы, подул ароматный ветер, исполнились радости боги многочисленных небес (в этом случае, как и всегда в языческом мировосприятии, боги, природа и люди по-прежнему связаны взаимным сочувствием). Родилась новая надежда на избавление от страданий и достижение нирваны, конца мучений. Гаутама стал Буддой, Просветленным. Тут же демон-искуситель Мара коварно предложил Будде вечно наслаждаться обретенным блаженством, ведь рассказывать о нем тщетно, все равно никто не поверит. Но два божества традиционного пантеона – Махабрахма и Шакра, владыка *дэвов*, – явились к Просветленному и попросили его поведать миру о найденном пути. Будда согласился и на протяжении последующих сорока пяти лет обошел всю Индию, проповедуя свою благую весть: в мире страданий есть единственное неизменное начало – Дхарма, истина о правильной жизни, и только она может принести освобождение от мук.

---

<sup>31</sup> Чхандогья упанишада, VI, 13. Перевод А. Я. Сыркина. Цит. по изд.: Упанишады. – М.: Наука, 1992. – Т. 3. – С. 116–117.

<sup>32</sup> Кена упанишада, 1:5–6. – Цит. изд. – Т. 2. – С. 71.

<sup>33</sup> *Ibid.*, с. 72.

К богу все это не имело ни малейшего отношения. Будда вовсе не отрицал существования богов, ведь они были неотъемлемой частью его культуры; но он не верил, что они могут принести человечеству ощутимую пользу. Боги тоже пребывают в царстве мук и непостоянства. Они никак не помогли Будде достичь просветления; они, как и все живое, погружены в круговорот перерождений и рано или поздно должны исчезнуть. Однако в переломные моменты – например, когда Будда решал, стоит ли проповедовать свое учение, – он представлял, что боги влияют на него, и допускал их действенную роль. Поэтому Будда не отвергал богов, но полагал, что Высшая Реальность нирваны превосходит их. Буддисты не считают медитативное блаженство следствием соприкосновения с какими-то потусторонними сущностями. Такие состояния для человека естественны, и в них может погрузиться всякий, кто ведет правильный образ жизни и изучает приемы йоги. Будда призывал учеников искать спасение своими силами, не полагаясь на богов.

После просветления Будда пришел в Варанаси (Бенарес) и, найдя там первых последователей, изложил основы своего учения, опиравшегося на одну важнейшую истину: вся жизнь есть страдание, *дуккха*. В ней нет ничего, кроме мук; жизнь совершенно ужасна. Всё рождается и гибнет в бессмысленном круговороте перемен; безусловных ценностей не бывает. Религиозность начинается с ощущения неправильности, несовершенства. В языческой древности это чувство привело к зарождению мифа о божественном мире архетипов – совершенных прообразов всего, что есть на земле; тот мир якобы может уделять часть своей силы людям. Будда учил, что освободиться от *дуккхи* можно; для этого нужно вести жизнь, исполненную сострадания ко всему живущему, вести себя мягко, доброжелательно и чутко, воздерживаясь от всего, что отравляет, дурманит или затуманивает разум. Просветленный не утверждал, будто сам придумал это учение. Он настаивал на том, что *открыл* его: «Я увидел древний Путь, старинную Дорогу, проторенную буддами минувших эпох»<sup>34</sup>. Как и законы язычества, принципы буддизма тесно связаны с устройством мироздания, с основными свойствами самой жизни. Учение объективно не потому, что его можно логически обосновать, а потому, что всякий, кто перейдет к предлагаемому образу жизни, сам поймет его истинность. Главной приметой состоятельной религии всегда была действенность, а не философская или историческая достоверность. За многие столетия буддисты разных уголков мира на личном опыте убедились, что их подход к жизни действительно приносит ощущение высшего смысла.

Карма загнала людей в замкнутый круг перерождений, мучительное колесо повторяющихся жизней. Но если человеку удастся отбросить свои эгоистические привычки, изменится и его судьба. Будда сравнивал круговорот перерождений с огнем в лампе, от которого зажигают всё новые светильники – и так до тех пор, пока пламя не угаснет. Если в миг смерти в человеке еще тлеют ошибочные представления, гибель просто становится началом горения очередной лампы. Но если затушить огонь, круг страданий разомкнется и человек достигнет нирваны. В буквальном переводе «нирвана» и означает «угасание». Но это не просто отсутствие мучений; в буддизме нирвана означает то же, что в других религиях – бог. Говоря об этой Высшей Реальности, буддисты часто пользуются такими же словами и символами, какие характерны для традиционной веры в бога:

Сказано, что нирвана неизменна, вечна, неуничтожима, недвижна, безвозрастна и бессмертна; она никогда не возникала и не исчезала. Это сила, блаженство и счастье, надежное прибежище и неприступное укрытие. Это подлинная Истина и высшая Реальность. Это *благо*, высочайшая цель,

<sup>34</sup> *Samyutta-nikaya*, II: Nidana Vagga, trans. and ed. Leon Feer, (London, 1888), p. 106.

одно и единственное завершение нашей жизни – извечный, сокровенный и непостижимый Покой<sup>35</sup>.

Некоторые буддисты поспорят с такими сравнениями: по их мнению, идея «бога» слишком тесна для выражения принципа запредельной Реальности. В обычных религиях «бог» чаще всего означает сущность, мало чем отличающуюся от человека, а Будда, как и мудрые авторы упанишад, настаивал на том, что нирвану невозможно определять или оценивать в мыслимых категориях, поскольку она не имеет ничего общего с условиями человеческой жизни. Достичь нирваны – отнюдь не «попасть в рай», как обычно представляется христианам. Будда неизменно отказывался отвечать на вопросы о нирване и прочих основополагающих понятиях, так как любые вопросы «неуместны» и «неправильны». Нирване нельзя дать определение, ибо наш язык и наше мышление предназначены для мира ощущений и постоянных перемен. Переживание на своем опыте – вот единственное надежное «доказательство». Ученики Будды не сомневались в существовании нирваны именно потому, что правильный образ жизни позволял им время от времени переживать ее.

О монахи, есть оно – нерожденное, негибнущее, несотворенное, несоставное. Если бы, о монахи, не было такого нерожденного, негибнущего, несотворенного, несоставного, не было бы и спасения от рожденного, гибнущего, сотворенного и составного. Но поскольку есть нерожденное, негибнущее, несотворенное и несоставное, есть и спасение от рожденного, гибнущего, сотворенного и составного<sup>36</sup>.

Его монахам не следовало рассуждать о природе нирваны. Будда мог помочь им только одним: дать лодку для переправы на «тот берег». Когда Будду спросили, продолжает ли жить после смерти тот, кто достиг нирваны, он ответил, что это «неправильный» вопрос – все равно что спросить, в какую сторону ушло исчезнувшее пламя. Утверждать, что Будда существует в нирване, так же ошибочно, как и сказать, что он вообще не существовал: слово «существовать» не имеет отношения ни к одному из состояний, доступных нашему пониманию. Любопытно, что спустя много столетий иудеи, христиане и мусульмане дали такой же ответ на вопрос о «существовании» Бога. Будда стремился показать, что наш язык не в силах описать действительность, выходящую за грань умопостигаемого. Разум он, конечно, не отвергал и, напротив, настаивал на важности ясного, точного мышления и правильного выбора слов. Однако в конечном итоге Будда пришел к тому, что личное богоразумение, или верования, – вроде обрядов, которые он тоже соблюдал, – сами по себе ничего не значат. Они могут быть занятыми, но в конечном счете важно не это, а только правильный образ жизни: стоит перейти к нему – и сам убедишься, что Дхарма верна, хотя эту истину не выразить логическими понятиями.

А вот древние греки страстно увлекались именно логикой и рассуждениями. Платон (ок. 428–348 гг. до н. э.) всю жизнь занимался проблемами эпистемологии и природы мудрости. Ранние его сочинения посвящены защите Сократа, чьи каверзные вопросы вынуждали людей яснее выражать свои мысли (в 399 г. до н. э. Сократ был приговорен к смерти по обвинению в нечестивости и развращении молодежи). Платон шел путем, во многом схожим с историей индийского народа: он разочаровался в древних празднествах и религиозных мифах, которые казались ему бессмысленными и унижительными. Кроме того, на взгляды Платона повлияли труды философа VI в. до н. э. Пифагора, который вполне мог быть знаком с индийскими идеями, принесенными в Грецию через Персию и Египет. Пифагор считал, что душа – это падшее, запятнанное божество, заточенное в теле, как в гробнице, и обреченное на непрерывный круговорот перерождений. Он первым отметил общечеловеческое ощущение чуждости

---

<sup>35</sup> Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, 1959), p. 40.

<sup>36</sup> Udana 8.13, quoted and trans. in Paul Steintha, *Udanan* (London, 1885), p. 81.



этому миру, который далеко не всегда кажется нам родной стихией. Пифагор учил, что душу можно освободить ритуальным очищением, после чего она становится способной достичь гармонии с законами вселенной. Платон тоже верил, что за гранью видимого мира кроется неизменная божественная реальность, а душа – это ее частица, падший бог, покинувший свой дом и заключенный в темницу тела. Тем не менее душа может вернуть себе божественное положение, оттачивая рассудок. В знаменитой притче о пещере Платон описал тьму неведения прозябающего на земле человека, который видит лишь тени, отбрасываемые вечными реалиями на стену пещеры. Но, постепенно приучая ум к божественному свету, каждый способен выбраться из мрака пещеры и достичь просветления и свободы.

Не исключено, что к концу жизни Платон отказался от собственного учения о вечных идеях и формах; однако они стали ключевыми понятиями для многих монотеистов, стремившихся выразить свои представления о Боге. Платоновские идеи – это устойчивые, неизменные реалии, доступные умозрительному постижению. Идеальные формы намного целостнее, долговечнее и совершеннее любых изменчивых и подвижных материальных явлений, воспринимаемых органами чувств. Явления нашего мира – просто отголоски вечных форм божественного царства, их грубые копии. Высшие идеи соответствуют всем нашим отвлеченным понятиям – таким, например, как Любовь, Справедливость или Красота, – но главной среди совершенных форм является идея Блага. Платон придал древнему архетипическому мифу философский облик: его «вечные идеи» можно считать рациональной версией мифического божественного мира, чьей тенью является мир обычный. Платон не рассуждал о природе Бога и ограничился только божественной сферой форм, хотя порой возникает впечатление, что идеальная Красота или Благо означают у него Высшую Реальность. Платон был убежден, что идеальный мир устойчив и постоянен. Подвижность и переменчивость древние греки считали приметами низшей действительности, ведь истинные сущности всегда остаются одинаковыми – неизменность и есть их отличительная черта. Поэтому образцом совершенства является круговое движение: каждая точка, принимающая в нем участие, неизменно возвращается к исходному своему положению; так же обращаются и небесные сферы, подражая совершенству божественного мира. Предельно статичная платоновская картина Божественного оказала огромное влияние на воззрения иудеев, христиан и мусульман, несмотря на то что имела мало общего с библейским Богом – неутомимо деятельным новатором, который, как свидетельствует Библия, вполне способен менять Свои намерения (Он сожалеет, например, что создал человека, и насылает на род людской всемирный потоп).

В учении Платона была мистическая сторона, особенно привлекательная для монотеистов. Его божественные формы – не «потусторонние» реалии, их можно найти в собственной душе. В ярком диалоге «Пир» Платон показывает, как любовь к прекрасному телу можно возвысить и превратить в блаженное созерцание – *теорию* (*theoria*) идеальной Красоты. Устами Диотимы, наставницы Сократа, автор поясняет, что высшая Красота – в отличие от всего, что можно увидеть в нашем мире, – неповторима, вечна и абсолютна:

[Прекрасное – это]... нечто, во-первых, вечное, не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Перевод С.К. Апта. Цит. по изд.: Платон. Сочинения в трех томах, том 2. – М.: Мысль, Философское наследие, 1970. – С. 142, 211a, b.

Иными словами, такие идеи, как Прекрасное, имеют много общего с тем, что верующие называют «богом». Однако, несмотря на его возвышенность, идеальное следует искать в человеческом сознании. Сейчас мышление считают волевой деятельностью, но Платон видел в нем нечто такое, что с разумом просто случается: объектами мышления были для него реалии, самостоятельно действующие в рассудке созерцающего их человека. Как и Сократ, Платон воспринимал мышление как процесс воспоминания, воскрешения в памяти чего-то уже известного, но позабытого. Поскольку люди – падшие боги, в их душах по-прежнему сохраняется память о формах божественного мира, и этих форм можно «коснуться» рассудком, который представляет собой не просто рациональную деятельность мозга, а способность интуитивно постигать таящуюся в нас вечную реальность. Эти представления существенно повлияли на мистиков всех трех религий исторического единобожия.

Платон считал, что вселенная устроена рационально, и тем самым создал очередной миф, воображаемую концепцию мироздания. Аристотель (384–322 гг. до н. э.) сделал еще один шаг в этом направлении. Он первым оценил значение логических рассуждений как основы любой науки и был убежден, что этим путем можно постичь всю вселенную. Помимо теоретического познания истины, которому Аристотель посвятил четырнадцать трактатов под общим заголовком «Метафизика» (название было придумано редактором, разместившим эти сочинения «после физики», *meta ta physika*), он изучал также теоретическую физику и эмпирическую биологию. При всем этом Аристотелю свойственна была удивительная скромность. Он утверждал, в частности, что никто не в состоянии познать истину самостоятельно, но каждый вносит свою лепту в общечеловеческий свод знаний. К работам Платона он относился неоднозначно – например, яростно противился платоновскому трансцендентному видению форм и отрицал тезис об их вечном и независимом существовании. Аристотель придерживался того мнения, что формы обладают реальностью лишь постольку, поскольку воплощены в конкретных материальных объектах обычного нашего мира.

Несмотря на пристрастие к научным фактам и «земное» мировоззрение, Аристотель тонко разбирался в природе и значимости религии и мифологии. Он подчеркивал, что людям, которые посвящены в те или иные религиозные таинства, нужно не изучать факты, а «испытывать определенные чувства и вводить себя в определенное расположение духа»<sup>38</sup>. Эта мысль легла в основу его знаменитой литературной теории о том, что трагическое вызывает очищение – *kатарсис* (*katharsis*) – чувствами ужаса и жалости: человек испытывает подъем, завершающийся чувством возрождения. Древнегреческие трагедии, которые изначально были частью религиозных праздников, далеко не всегда представляли собой достоверный рассказ об исторических фактах; главным в них было откровение глубоких истин. Летописная история действительно более обыденна, чем поэзия и мифы: «...первый [историк] говорит о действительно случившемся, а второй [поэт] – о том, что могло бы случиться. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории: поэзия говорит более об общем, история – о единичном»<sup>39</sup>. Исторического Ахилла или Эдипа могло вовсе не быть, однако вопрос о подлинности их биографий не имеет никакого значения, так как Гомеровы и Софокловы персонажи выражают иные, более глубокие истины о человеке. Теория Аристотеля о *катарсисе* под влиянием трагичного была философским определением истины, которую *Homo religiosus* всегда ощущал интуитивно: символическая, мифологическая или обрядовая передача событий, невыносимых по обыденным меркам, смягчает их и превращает в нечто чистое, порой даже приятное.

Аристотелевы представления о Боге оказали огромное влияние на позднейших монотеистов, особенно на западных христиан. В «Физике» он рассуждал о природе действительно-

<sup>38</sup> «О философии», фрагмент 15.

<sup>39</sup> Поэтика, 1451b, 3. Перевод В. Г. Апелльбота. Цит. по изд.: Аристотель. Об искусстве поэзии. – М.: ГИХЛ, 1957. – С. 67–68.

сти, об устройстве и составе вселенной. Аристотель разработал своеобразную философскую версию древних преданий о сотворении посредством эманации: он построил иерархию сущностей, каждая из которых определяет облик и движение соответствующих сущностей низшего уровня. Отличие аристотелевской теории эманации от давних мифов заключалось, однако, в том, что порождаемое становилось тем слабее, чем дальше пребывало от первоисточника. Вершину иерархии занимал «Недвижимый Двигатель», который Аристотель отождествлял с Богом. Этот Бог представлял собой чистое Бытие и, следовательно, был вечен, неизменен и исполнен духовности. Бог – это чистое мышление, одновременно мыслитель и сама мысль; Он пребывает в вечном миге созерцания высшего объекта познания – Самого Себя. Поскольку материя изменчива и бrenна, высочайшие уровни бытия не содержат ничего материального. Недвижимый Двигатель – источник любой деятельности во вселенной, ведь у каждого движения есть причина, а у той – своя, и, значит, должна существовать самая первая. Бог приводит мир в движение силой влечения, так как все сущее испытывает тягу к Бытию.

Человек, впрочем, занимает особое положение. Его душа обладает божественным даром разумности, что роднит людей с Богом и наделяет божественной природой. Богоподобная способность мыслить ставит человека выше растений и животных. Как единство тела и души он представляет собой микрокосм, вселенную в миниатюре, поскольку вмещает и низшие материи, и высшее свойство разумности. Долг человека – стать бессмертным богом, оттачивая свой разум. Главное из человеческих достоинств – мудрость, *софия* (*sophia*), и проявляется она в созерцании (*теории*) философской истины, которое, как учил Платон, ведет к божественности, так как является подражанием деятельности Самого Бога. *Теория* – это не только логические рассуждения, но и развитая интуиция. Их сочетание приносит восторг самопреодоления. Такая мудрость присуща, однако, лишь редким людям, остальным же удается достичь в лучшем случае *фронезиса* (*phronesis*) – житейской дальновидности и опыта.

Несмотря на важное место, которое занимает в этой системе Недвижимый Двигатель, Аристотелев Бог практически лишен религиозной ценности. Он – не творец вселенной, поскольку созидание означало бы невозможные для такого бога перемены и деятельность. Хотя все испытывает к Нему влечение, этот Бог равнодушен к делам вселенной, ибо для Него невозможно созерцать что-либо, что ниже Его Самого. Миром Он, разумеется, тоже не правит и потому не оказывает никакого влияния на нашу жизнь. Остается лишь гадать, подозревает ли Бог вообще о существовании космоса, который излился из Него просто как неизбежное следствие Его бытия. Существует ли подобный бог – вопрос вообще второстепенный. Должно быть, позднее Аристотель и сам отказался от своей теологии. Он и Платон жили в «Осевое время», и их внимание было сосредоточено на индивидуальном сознании, на счастье человека в жизни и на проблемах общественной справедливости. Вместе с тем, их философия была слишком возвышенной. Чистый мир платоновских идей, как и недостижимо далекий Бог Аристотеля, были практически бесполезны для простых смертных, и впоследствии это вынуждены были признать даже иудейские и исламские поклонники греческой мысли.

Таким образом, новые идеологии «Осевого времени» были едины в том, что в человеческой жизни есть нечто непостижимо высокое и в то же время очень важное. Мудрецы, о которых шла речь, толковали эту сторону жизни по-разному, но приходили к одному и тому же выводу: она играет решающую роль в развитии полноценного человека. С прежними мифологиями расставаться, однако, не торопились; их просто толковали по-новому, чтобы помочь людям подняться ступенькой выше. И в тот период, когда формировались эти влиятельные идеологии, израильские пророки совершенствовали собственную традицию, которая должна была соответствовать переменам в укладе жизни. В результате Яхве постепенно стал *единственным* Богом. Но как раздражительному Яхве удалось подняться до высот нового видения?

## 2. Единый Бог

В 743 г. до н. э. одному из потомков царского рода Иудеи привиделся Яхве. Случилось это в Храме, воздвигнутом некогда царем Соломоном в Иерусалиме. В Израиле было тогда неспокойно. В тот год скончался иудейский царь Озия, а его наследник Ахаз принуждал подданных поклоняться наряду с Яхве и языческим божкам. Северное царство вообще пребывало в состоянии, близком к анархии: после смерти царя Иеровоама II за период с 746 по 736 г. на троне сменилось с полдесятка правителей. Тем временем ассирийский царь Тиглатпаласар III уже зарился на израильские земли, которые давно мечтал присоединить к своей разрастающейся империи. В 722 г. до н. э. преемник Тиглатпаласара Саргон II захватил-таки северное царство, а жителей его переселил в другие страны. Десяти северным коленам Израилевым суждено было рассеяться по земле и исчезнуть из исторических хроник. Крошечная Иудея со страхом ждала своей очереди. Пророка Исаяю, который проповедовал в Храме вскоре после кончины Озии, видимо, одолевали дурные предчувствия; кроме того, вряд ли он мог одобрять столь пышный и расточительный храмовый церемониал. Исаяя происходил из высокородной семьи, но, если судить по его популистским и демократичным взглядам, он был очень чуток к положению бедноты. Когда помещение перед «святой святых» заполнял дым ладана вперемешку с испарениями жертвенной крови, Исаяя, вероятно, с ужасом понимал, что религия Израиля утратила целостность и сокровенный смысл.

И вот однажды он узрел самого Яхве: тот восседал на престоле небесном прямо над Храмом, сооруженным как земное подражание божественному дворцу. Края риз Бога наполняли весь храм, а рядом с Яхве стояли два серафима, прикрывшие лица свои крылами, чтобы не глядеть на Него. И серафимы попеременно зывали друг к другу: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!»<sup>40</sup> От мощи их голосов Храм содрогнулся до основания и наполнился курениями, которые окутали Яхве непроглядным облаком – в точности как тучи и дым, скрывшие его от взора Моисея на горе Синайской.

Сегодня слово «свят» указывает обычно на моральное совершенство, но древнееврейское понятие *каддош* не имело никакого отношения к нравственности и означало «непохожесть», полную чуждость. С появлением Яхве на горе Синайской внезапно разверзлась неодолимая бездна, отгородившая человека от Божества. Теперь серафимы восклицали: «Яхве иной, иной, иной!» Исаяей овладело то самое ощущение сверхъестественного, какое посещает порой людей и наполняет их восторгом и ужасом. В своей классической работе «Идея святости» Рудольф Отто определяет эти пугающие переживания при столкновении с трансцендентной реальностью как *mysterium terribile et fascinans* («тайна ужасная и захватывающая»): они ужасны, так как вызывают жестокое потрясение, вырывающее нас из утешительной привычности; а захватывающи по той причине, что парадоксальным образом излучают неотразимое очарование. В этих всепоглощающих переживаниях, которые Отто сравнивает с музыкальным или эротическим упоением, нет ничего рационального: возникающие чувства невозможно передать словами или охватить умом. Нельзя утверждать даже, что это *Совершенно Чуждое* «существует», так как *Иное* по умолчанию пребывает за пределами привычной схемы действительности<sup>41</sup>. Обновленный Яхве «Осевого времени» по-прежнему оставался «богом воинств» (*саваофом*), но не только. Перестал он быть и племенным божком, предвзято державшим сторону лишь одного, израильского народа. Слава его не ограничивалась отныне Землей Обетованной, а наполняла всю землю.

---

<sup>40</sup> Ис. 6:3.

<sup>41</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans. John W. Harvey (Oxford, 1923), pp. 29–30.

Исайя – не Будда, которому просветление принесло безмятежность и блаженство. Не стал древнееврейский пророк и совершенным учителем среди людей. Его переполнял не покой, а смертельный ужас, воплем рвущийся наружу:

И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, – и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа<sup>42</sup>.

Пораженный непостижимой святостью Яхве, он сознавал лишь собственную малость, ритуальную нечистоту. В отличие от Будды или йога, Исайя не занимался духовными упражнениями. Эти переживания обрушились на него слишком внезапно, и он был совершенно раздавлен их опустошающей мощью. Один из серафимов подлетел к Исайте с горящим углем и очистил уста пророка, чтобы они смогли вымолвить слово Божье. Многие провидцы говорили от лица Бога с трудом преодолевая себя либо вообще не в состоянии были выдать ни слова. Когда к Моисею, прообразу всех пророков, Бог воззвал из неопалимой купины и велел донести Свою весть до слуха фараона и детей Израилевых, Моисей заколебался: «Я тяжело говорю и косноязычен»<sup>43</sup>. Бога это препятствие не остановило, и Он разрешил, чтобы вместо Моисея говорил его брат Аарон. Этот постоянный мотив преданий о пророках символизирует трудность изречения слова Божьего. Пророки никогда не рвались разносить божественные благовестия и довольно неохотно брались исполнять столь трудную и мучительную миссию. Впрочем, превращение Бога Израилева в символ вышней власти и не могло пройти гладко, без борьбы и мучений.

Индийцы никогда не изображали Брахмана великим царем, поскольку их бога невозможно определить человеческими понятиями. Видение Исаяи тоже не следует воспринимать слишком буквально: это лишь попытка описать неопишемое, и пророк инстинктивно обращается к мифологическим традициям своей культуры, чтобы хоть как-то поведать о пережитом. В псалмах Яхве часто по-царски восседает на престоле в своем храме, как Ваал, Мардук или Дагон<sup>44</sup> – боги сопредельных земель, занимавшие монаршие троны в своих очень схожих по устройству капищах. За этой мифологической символикой кроется, однако, совершенно иное представление о высшей реальности, возникшее тогда в Израиле: встречи с этим Богом подобны общению с человеком. Несмотря на устрашающую чужеродность, Яхве говорит, а Исайя в состоянии отвечать. Мудрецы упанишад и помыслить о таком не могли: ведь сама идея беседы и встречи с Брахманом-Атманом вопиюще антропоморфна.

Яхве спросил: «Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?» и, эхом повторяя давние слова Моисея, Исайя тут же откликается: «Вот я! (*хинени*), пошли меня». Цель богоявления – не одарить пророка просветленностью, а поставить четкую практическую задачу. Перед Богом стоит прежде всего прозорливец, но результатом его возвышенного видения становится не обретение знаний (как в буддизме), а деятельность. Пророк – это сначала покорность и лишь потом – мистическое прозрение. Как и следовало ожидать, поставленная задача нелегка. Обычна для семитов и ее парадоксальность: Яхве сразу предупреждает Исайю, что народ не прислушается к Его вести, но пророк не должен впадать в отчаяние от того, что все отринут Божье слово: «Пойди, и скажи этому народу: слухом услышите, и не уразумеете; и очами смотреть будете, и не увидите»<sup>45</sup>. Семьсот лет спустя те же слова промолвит Иисус, когда люди откажутся прислушаться к его не менее трудному для понимания провозвестию<sup>46</sup>. Человечество не в силах вынести даже проблески истины. Во времена Исаяи израильтяне были на грани войны и истребле-

---

<sup>42</sup> Ис. 6:5.

<sup>43</sup> Исх. 4:10.

<sup>44</sup> См., напр., Пс. 28, 88, 92. Дагон – бог филистимлян.

<sup>45</sup> Ис. 6:8–9.

<sup>46</sup> См. Мат. 13:14–15.

ния, а Яхве между тем передавал весть отнюдь не утешительную: города их опустеют, земли останутся без жителей, и дома – без людей. Исая, скорее всего, дожил до 722 года, когда Северное царство было завоевано, а десять колен – расселены. В 701 г. до н. э. огромное ассирийское войско во главе с Сеннахиримом вторгнется в Иудею и возьмет в осаду сорок шесть городов и крепостей; захваченных в плен военачальников посадят на кол, около двух тысяч израильтян будут изгнаны в другие земли, а иудейский царь будет заточен в иерусалимскую тюрьму, как «птица в клетку»<sup>47</sup>. Перед Исайей стояла неблагоприятная задача поведать соплеменникам об этих неминуемых злоключениях:

...и великое запустение будет на этой земле.

И если еще останется десятая часть на ней, и возвратится, и она опять будет разорена; но, как от теревинфа и как от дуба, когда они и срублены, остается корень их, так святое семя будет корнем ее<sup>48</sup>.

Подобные катастрофы без труда предвидел бы любой толковый политик. Пугающе новым в пророчествах Исаяи было, однако, само отношение к грядущим испытаниям. Преподанный партизанский Бог Моисея непременно отвел бы Ассирии роль заклятого врага, но Бог Исаяи видит в захватчиках свое орудие. Вовсе не Саргон II и не Сеннахирим отправляют израильтян в изгнание и опустошают страну – это делает Сам Бог: «И удалит Господь людей»<sup>49</sup>.

Эта особенность характерна для всех пророков «Осевого времени». Сначала Бог Израйля четко отделяет Себя от языческих божеств тем, что переходит из сферы мифологии и обрядов в область конкретного и вмешивается в исторические события. Теперь же новые пророки утверждают, будто политическая трагедия – как и победа – устроена Богом, который становится отныне окончательным творцом и хозяином истории. Ему подвластны все народы. Ассирии тоже придется несладко, ведь ее цари так и не поняли, что были лишь орудиями в руках высшего провидения<sup>50</sup>. Наконец, поскольку Яхве предсказал, что Ассирия рано или поздно будет уничтожена, остаются и какие-то надежды на далекое грядущее.

Ни одному израильтянину, однако, не хотелось бы слышать, что его народ сам навлек на себя гибель и что причинами ее были недальновидная политика и беззакония. Никого не порадовало бы сообщение, что победные ассирийские кампании 722 и 701 гг. спланировал Сам Яхве, направлявший прежде войска Иисуса Навина, Гедонеа и царя Давида. Как мог Он так поступить с людьми, которых называл Своим «народом избранным»? В написанном Исайей образе Господа нет ни капли от прежнего волшебника, исполнявшего любые желания. Отныне Яхве чаще всего вынуждает людей взглянуть в лицо трагической действительности. Такие пророки, как Исая, уже не искали прибежища в давних культовых обрядах, возвращавших к мифической эпохе, а, напротив, заставляли соплеменников отчетливо увидеть реальные исторические события и смириться с ними – равно как и с пугающими откровениями своего Бога.

Бог Моисея был победителем; Бог Исаяи полон скорби. Само пророчество – в том виде, в каком оно дошло до нашего времени, – начинается жалобами, крайне нелестными для народа завета: вол и осел знают своих хозяев, «а Израиль не знает Меня, народ Мой не понимает»<sup>51</sup>. Яхве открыто протестует против жертвоприношений животных в Храме; Ему отвратительны и тук тельцов, и кровь козлов и овнов, и курения от всесожжений. Он ненавидит новомесечия, праздники и паломничества<sup>52</sup>. У слушателей Исаяи эти слова, должно быть, вызвали

---

<sup>47</sup> Надпись на клинописной табличке; quoted in Chaim Potok, *Wanderings, History of the Jews* (New York, 1978), p. 187.

<sup>48</sup> Ис. 6:12–13.

<sup>49</sup> Ис. 6:12.

<sup>50</sup> См. Ис. 10:5–6.

<sup>51</sup> Ис. 1:3.

<sup>52</sup> См. Ис. 1:11–15.

потрясение, ведь подобные культовые обряды считались на Ближнем Востоке самой сутью религии. Языческим богам они были необходимы для восполнения утраченных сил, а от пышности святилищ во многом зависел их авторитет. Но Яхве говорит, что все это совершенно бессмысленно. Исая, как и многие другие мудрецы и мыслители ойкумены, начал понимать, что одной лишь внешней видимости недостаточно. Израильтянам пора постичь сокровенный смысл своей религии, и потому Яхве желает сострадания, а не жертвы:

...и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови.

Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло;

Научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову<sup>53</sup>.

Пророки самостоятельно открыли первостепенную важность сострадания, которое станет отличительной чертой всех больших религий «Осевого времени». В этот период по всей ойкумене возникают новые идеологии, единодушно утверждающие, что главным испытанием веры является совмещение религиозных переживаний с повседневной жизнью. Вневременного царства мифов и простого соблюдения храмовых обрядов уже недостаточно. Пережив озарение, человек должен вернуться на свой шумный базар и проявлять там на деле сострадание ко всему живому.

Такой социальный идеал пророков в неявном виде присутствовал в культе Яхве уже со времен Синая: история Исхода убедительно показала, что Бог принимает сторону слабых и угнетенных. Особенность послания Исаяи в том, что теперь угнетателями называют самих израильтян. В эпоху Исаяи подобную весть разносили по смятенному Северному царству еще два проповедника. Одним был Амос – не знатного рода, в отличие от Исаяи, а местный простолюдин, пастух из Фекои. Примерно в 752 г. до н. э. Амоса тоже постигло неожиданное видение, погнавшее его в путь по северной части Израиля. Ворвавшись в древнее святилище Вефиля, он прервал проводившийся там обряд ужасным предсказанием. Жрец Амасия пытался прогнать провидца, и в его высокопарных упреках угадывалось чувство превосходства над неотесанным пастухом. Жрец, разумеется, решил, что Амос относится к числу тех липовых прорицателей, какие околачивались тогда по стране целыми толпами и зарабатывали на жизнь гаданием. «Провидец! – заявил он Амосу. – Пойди и удались в землю Иудину; там ешь хлеб и там пророчествуй. А в Вефиле больше не пророчествуй; ибо он – святыня царя и дом царский». Но Амос не растерялся, выпрямился во весь рост и презрительно пояснил, что он – настоящий посланец Яхве: «Я – не пророк и не сын пророка; я был пастух, и собирал сикоморы. Но Господь взял меня от овец и сказал мне Господь: иди, пророчествуй к народу Моему Израилю». Итак, жители Вефиля не желают слушать слова Яхве? Что ж, для них найдется и другая весть: жены их будут обесчещены, дети убиты, а сами они умрут в изгнании, вдали от земель Израилевых<sup>54</sup>.

Одиночество – неизменный удел пророка. Такие, как Амос, всегда были одиночками, поскольку нарушали ритм и законы прошлого. Они не выбирали эту судьбу по своей воле, просто так получалось. Помимо прочего, Амос, похоже, пережил такое потрясение, что почти не владел собой. Приходилось пророчествовать, хотел он того или нет. Вот его собственное признание:

Лев начал рыкать, – кто не содрогнется? Господь Бог сказал, – кто не будет пророчествовать?<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Ис. 1:15–17.

<sup>54</sup> Ам. 7:12–17.

<sup>55</sup> Ам. 3:8.

В отличие от Будды, Амос не погружался в самоотрешенное угасание – нирвану. Яхве целиком завладел его личностью и перенес в другой мир. Амос был первым пророком, который подчеркивал важность общественной справедливости и сострадания. Подобно Будде, он остро переживал боль страдающего человечества. Устами Амоса Яхве выступает в защиту угнетенных, становится голосом бессловесных и беспомощных бедняков. В первых же строках пророчества Яхве громко и страшно возглашает из Иерусалимского храма: Он видит бедствия на всем Ближнем Востоке, включая Иудею и Израиль. Израильтяне ведут себя не лучше язычников (*гойим*), но Яхве, в отличие от них, не станет терпеть жестокого угнетения бедноты. Он не упускает из виду ни единого случая обмана, насилия и вопиющей бездушности: «Клялся Господь славою Иакова: по истине во веки не забуду ни одного из дел их!»<sup>56</sup> И после этого они еще осмеливаются ждать Дня Господнего, когда Яхве вознесет Израиль и принизит *гойим*? Но недостойных ждет большое потрясение: «Для чего вам этот день Господень? он – тьма, а не свет»<sup>57</sup>. Думали, вы народ Божий, избранный? Вы так и не постигли сущности завета: это ответственность, а не привилегии.

Слушайте слово сие, которое Господь изрек на вас, сыны Израилевы, – на все племя, которое вывел Я из земли Египетской, – говоря:

Только вас признал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши<sup>58</sup>.

Завет означал, что *все* сыны Израилевы избраны Богом и, следовательно, с ними всеми Бог будет обращаться доброжелательно. Бог вмешивается в историю не только для того, чтобы прославить Израиль, но и ради поддержания справедливости в обществе. Это и есть Его главная цель, и, если потребуется, Он восстановит на Своей земле правду даже силой ассирийского войска.

Неудивительно, что большинство израильтян отказывались от предложения пророка вступить в диалог с Яхве и предпочитали не столь обязывающую религию с жертвенными обрядами в Иерусалимском храме или древнеханаанскими культами плодородия. Такое происходит и в наши дни: религиям сострадания следует лишь малая доля верующих, остальные же довольствуются видимостью поклонения в синагоге, соборе или мечети. Во времена Амоса в Израиле по-прежнему процветали верования Древнего Ханаана. В X в. до н. э. царь Иеровоам I установил в святилищах Дана и Вефиля двух культовых тельцов. Как свидетельствует современник Амоса, пророк Осия, два столетия спустя израильтяне все еще проводили в этих храмах обряды плодородия и ритуального совокупления<sup>59</sup>. Похоже, кое-кто из простолюдыя верил даже, будто у Яхве, как у всех прочих божеств, есть супруга: совсем недавно при археологических раскопках была обнаружена надпись, посвященная «Яхве и его Асират». Осию особенно тревожило то, что, поклоняясь другим богам – тому же Ваалу, – израильтяне нарушают условия завета. Устами этого пророка Яхве говорит: «Ибо я милости (*hesed* – «любовь») хочу, а не жертвы, и Боговедения (*даат элохим* – «знание Бога») более, нежели всесожжений»<sup>60</sup>. Подразумеваются вовсе не теологические знания, так как слово *даат* происходит от древнееврейского глагола *йяда* – «познавать», которое имеет сексуальный оттенок (как, например, у *J*, когда он говорит, что «Адам познал Еву, жену свою»<sup>61</sup>). По древнеханаанским представлениям, Ваал был женат на плодородной почве, и люди устраивали в честь этого союза ритуальные оргии. Осия же настаивал на том, что со времен завета Яхве обручился с народом Израилевым,

<sup>56</sup> Ам. 8:7.

<sup>57</sup> Ам. 5:18.

<sup>58</sup> Ам. 3:1–2.

<sup>59</sup> См. Ос. 8:5.

<sup>60</sup> Ос. 6:6.

<sup>61</sup> Быт. 4:1.



заявив место Ваала, и всем давно пора понять, что именно Яхве, а не Ваал ведаёт плодородием земли<sup>62</sup>. Бог Осии по-прежнему оплакивает Израиль как возлюбленную и исполнен решимости отнять ее у соблазителя Ваала:

И будет в тот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня: «муж мой»,  
и не будешь более звать Меня: «Ваали».

И удалю имена Ваалов от уст ее, и не будут более воспоминаемы имена  
их<sup>63</sup>.

Если Амос замечал прежде всего пороки общества, то Осия рассуждает о том, что израильской религии не хватает глубины. «Знание Бога» связано у него с *hesed*, что предполагает полное предпочтение душевной, искренней привязанности к Яхве показному поклонению.

История Осии открывает удивительные подробности того, как пророки развивали образ Яхве. Уже в самом начале деятельности Осии Яхве даёт ему странный приказ: пойти и взять в жены блудницу (*эшет цеюним*), «ибо сильно блудодействует земля сия, отступивши от Господа»<sup>64</sup>. Выясняется, однако, что Господь вовсе не велит Осии искать уличную девку; выражение *эшет цеюним* (буквально: «распутная жена») означало либо неразборчивую женщину с пылким темпераментом, либо храмовую проститутку, участвовавшую в культах плодородия. Судя по озабоченности Осии размахом таких культов, его жена Гомерь была, скорее всего, священной проституткой в одном из храмов Ваала. Этот брак стал, следовательно, символом взаимоотношений Яхве с изменником-Израилем. У Осии и Гомерь было трое детей, и каждый получил многозначительное, роковое имя. Старшего сына нарекли в честь знаменитого поля боя: Изреель, дочери дали имя Лорухама («нелюбимая», или «непомилованная»), а младшему сыну – Лоамми («не мой народ»). Рождение третьего отпрыска ознаменовало расторжение завета с Израилем: «Вы – не Мой народ, и Я не буду вашим Богом»<sup>65</sup>. Мы ещё не раз убедимся, что желание наглядно засвидетельствовать предназначение своего народа толкало пророков на самые странные поступки, но брак Осии, как выясняется, вовсе не был частью хладнокровного замысла. Пророчество ясно даёт понять, что Гомерь стала *эшет цеюним* уже после того, как родила детей. Осия, похоже, лишь задним умом сообразил, что его брак был предопределён Богом. Потеря жены была для него горьким уроком и заставила понять, что должен чувствовать Яхве, которому изменил целый народ, ставший блудницей божеств вроде Ваала. Сначала Осия испытывает непреодолимое искушение отречься от Гомерь и навсегда забыть о ней; законы действительно гласили, что с неверной женой надлежит разойтись. Но Осия по-прежнему любил супругу и потому в конце концов отыскал ее и выкупил у нового хозяина. В собственном стремлении вернуть Гомерь он увидел подтверждение того, что Яхве тоже готов дать Израилю ещё один шанс.

Приписывая Богу собственные, сугубо человеческие чувства и помыслы, пророки буквально творили Его по своему образу и подобию, и это сыграло очень важную роль. Исая, член царского рода, видел в Яхве властелина; Амос наделил Господа своим состраданием к беднякам, а Осия увидел в Боге обманутого мужа, все ещё изнывающего от нежной тоски по супруге. Все религии начинали с определенной доли антропоморфизма. Слишком далекое от человека божество – такое, например, как аристотелевский Недвижимый Двигатель, – никогда не подтолкнет к духовным исканиям. До тех пор, пока подобные проекции не становятся самоцелью, они вполне полезны и выгодны. Следует добавить, что воображаемый портрет Бога в человеческом облике пробуждал тревогу за судьбы общества, чего никогда не было, скажем, в индуизме. Всем трем религиям единобожия *присуща* склонность к общественному равенству

---

<sup>62</sup> См. Ос. 2:23–24.

<sup>63</sup> Ос. 2:16–17.

<sup>64</sup> Ос. 1:2.

<sup>65</sup> Ос. 1:9.

и социалистическая мораль Исайи и Амоса. Древние евреи были, вероятно, первым на свете народом, который ввел систему социального обеспечения, что вызывало большое восхищение у соседей-язычников.

Как и всех других пророков, Осию преследовал страх перед идолопоклонством. Он выразительно живописует божественную кару, которую северные племена навлекут на себя за поклонение самодельным божкам:

И ныне прибавили они ко греху: сделали для себя литых истуканов из серебра своего по понятию своему, – полная работа художников, – и говорят они приносящим жертву людям: «целуйте тельцов!»<sup>66</sup>

Это было, разумеется, совершенно предвзятое и несправедливое описание ханаанской веры. Жители Вавилона и Ханаана никогда не считали божественными сами изображения; склонялись они вовсе не перед идолами *tout court*<sup>67</sup>. Истуканы были лишь символами божественного. Как и мифы о невообразимых предначальных событиях, они создавались для того, чтобы привлечь мысли верующих к глубинному содержанию. Статую Мардука в храме Эсагилы и каменные обелиски в честь Асират в Ханаане никогда не отождествляли с богами; это были лишь средства, помогавшие людям сосредоточиться на возвышенной стороне жизни. Пророки, однако, очень часто издевались над божествами язычников и высказывали в их адрес несдержанные колкости. Самодельные истуканы, по их мнению, не содержали ничего, кроме золота и серебра; их мог изготовить за пару часов любой ремесленник; глаза у идолов были незрячие, уши глухие, и ходить они не могли, так что приходилось их возить в тележках, – одним словом, неотесанные и безмозглые недочеловеки вроде пугала на бахче. В противовес Яхве, *Элохим* Израиля, таких божков называли *элилим*, «ничтожествами». *Топим*, которые им поклонялись, были законченными глупцами, и Яхве их ненавидел<sup>68</sup>.

Сегодня мы так привыкли к нетерпимости, давно ставшей, к несчастью, характерной чертой единобожия, что не в силах разглядеть в подобной враждебности к чужим богам зарю новой религиозности. Язычество всегда было верой толерантной: если новое божество ничем не угрожало давним культам, ему всегда находилось место в традиционном пантеоне. Желчной непримиримости к древним богам не было даже в ту пору, когда устаревшие представления сменялись новыми идеологиями «Осевого времени». Мы уже говорили о том, что индуизм и буддизм учат подниматься выше богов, но не относиться к ним с ненавистью. Израильские же пророки просто выходили из себя при виде божеств, соперничавших с Яхве. Судя по древнееврейским текстам, новый грех «идолопоклонства» и почитания «лжебогов» вызывал у пророков непритворное омерзение. Подобная реакция сходна, вероятно, с тем отвращением, какое отцы Церкви питали к сексуальности. Речь идет не о рациональном, взвешенном суждении, а об эмоциональных взрывах подавленного душевного смятения. Не исключено, что пророки втайне тревожились за собственное религиозное поведение. Быть может, они в глубине души сознавали, что их представления о Яхве во многом схожи с языческим идолопоклонством, так как Он тоже сотворен ими по человеческому образу и подобию?

Сравнение с отношением христианства к сексуальности проливает свет еще на одну проблему. В те времена большая часть израильтян откровенно признавала существование языческих божеств. В определенных кругах Яхве постепенно перенимал часть функций *элохим* земель Ханаанских (так, например, Осия старательно подчеркивает, что Господь ведает делами плодородия лучше, чем Ваал), но бесконечно мужественному Яхве по очевидным причинам было чрезвычайно трудно посягнуть на роль богинь – Асират, Иштар и Анат, которые по-прежнему были у израильтян (а особенно у их жен) в большом почете. Несмотря на заверения

---

<sup>66</sup> Ос. 13:2.

<sup>67</sup> Здесь: «как таковыми».

<sup>68</sup> См., напр., Иер. 10; Пс. 30:7, 113:12–16, 134:15.

монотеистов в том, что их Бог пребывает выше разделения полов, Яхве оставался прежде всего мужским началом, хотя кое-кто, как мы убедимся позднее, пытался исправить такое положение дел. Во многом это объяснялось тем, что начинал Яхве как узкоплеменной бог войны. В Его соперничестве с богинями проявилась, однако, менее благоприятная сторона «Осевого времени», когда женщин существенно понизили в статусе. В первобытных сообществах женщины, судя по всему, нередко занимали положение выше мужчин. Авторитет великих богинь в древних религиях ясно показывает, какое уважение питали к женскому началу. Однако зарождение и рост городов повысили значение таких чисто мужских качеств, как воинская доблесть и физическая сила. Женщины отошли на задний план и в новых цивилизациях ойкумены стали гражданами второго сорта. Особенно незавидным было их положение в Греции – и об этом стоит помнить всем жителям Запада, привыкшим осуждать патриархальные нравы Востока. Греческие идеалы демократии ничуть не распространялись на афинских женщин, которых держали взаперти и презирали как неполноценных тварей. Израильское общество в ту пору тоже все больше склонялось в пользу мужчин. В старину женщины были влиятельнее и, очевидно, чувствовали себя с мужьями на равных. Иной раз женщина – например, Девора – даже вела войска в бой. Израильяне, разумеется, с прежним усердием восхваляли героические подвиги Юдифи и Эсфири, но с тех пор, как Яхве одолел прочих божеств Ханаана и Ближнего Востока и стал единственным Богом, делами религии ведали только мужчины. Богини были вытеснены, и это – признак культурных перемен, ставших характерной чертой нового цивилизованного мира.

Победа далась Яхве непросто. Она потребовала немалых сил, жестокости и борьбы. Иными словами, новая религия Единого Бога прокладывала себе путь к израильянам без той легкости, с какой воцарились в своем регионе индуизм и буддизм. Похоже, Яхве вообще не удалось бы справиться с древними божествами мирным путем. За верующих пришлось отчаянно сражаться. Об этом свидетельствует псалом 82, где Господь высится среди Божественного Собрания, игравшего такую важную роль в вавилонской и ханаанской мифологии:

Бог стал в сонме богов [Совете Илу<sup>69</sup>]; среди богов произнес суд.

Доколе будете вы судить несправедливо и оказывать лицепрятие нечестивым?

Давайте суд бедному и сироте; угнетенному и нищему оказывайте справедливость.

Избавляйте бедного и нищего, исторгайте его из руки нечестивых.

Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются.

Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего [Эль-Элион] – все вы.

Но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей.

Открыто взбунтовавшись против Собрания, во главе которого с незапамятных времен стоял Илу, Яхве обвиняет других богов в неспособности решить насущные общественные проблемы. Он олицетворяет новый, сострадательный дух пророков, тогда как Его «коллеги», очевидно, за все минувшие эпохи палец о палец не ударили ради утверждения справедливости и равенства. В прежние дни Яхве готов был признавать в них *элохим*, сынов Всевышнего, но теперь, когда боги окончательно доказали свою ненужность, они умрут, как простые смертные. Автор псалма не ограничивается угрозами смерти и заходит еще дальше: наделяет Яхве властью, принадлежавшей одному лишь Илу, у которого в Израиле, похоже, оставалось еще немало поборников.

Несмотря на презрительные отзывы в Библии, в самом по себе идолопоклонстве нет ничего ужасного. Глупым и предосудительным оно становится лишь в том случае, когда создан-

<sup>69</sup> Примечания даны автором по переводу издания: John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978), p. 73

ное с трепетной любовью изображение бога начинают путать с той непередаваемой реальностью, которую идол олицетворяет. Позднее иудеи, христиане и мусульмане существенно развили подобные символы абсолютной реальности и пришли к идеям, сходным с индуистскими и буддийскими воззрениями. Таких людей было, впрочем, немного; остальные даже не пытались сделать этот шаг, а просто наивно полагали, что их представления о Боге соответствуют Его высшей тайне. Опасность религии «истуканов» стала очевидной к 622 г. до н. э., во времена правления иудейского царя Иосии. Он страстно мечтал изменить синкретические порядки своих предшественников, Манассии (687–642 гг. до н. э.) и Аммона (642–640 гг. до н. э.), которые поощряли поклонение ханаанским богам наряду с Яхве. Манассия даже установил в Храме образ Асират, и при нем там процветал культ плодородия. Поскольку Асират чтит большинство израильтян и многие верили, что она – супруга Яхве, богохульство в этих обрядах видели разве лишь самые рьяные иеговисты. Но Иосия решил укрепить культ Яхве и затеял в Храме большую реконструкцию. Когда рабочие переделывали все от пола до потолка, первосвященник Хелкия нашел древнюю рукопись – повествование о последней проповеди, которую Моисей прочел детям Израилевым. Хелкия передал книгу царскому писцу Шафану, а тот зачитал ее вслух Иосии. Выслушав его, юный царь в ужасе разорвал на себе одежду: теперь было ясно, почему Яхве так гневался на его предков: они ведь полностью нарушили строгие указания Моисея!<sup>70</sup>

Нет почти никаких сомнений в том, что найденная Хелкией «книга закона» была одним из важнейших библейских текстов; ныне этот текст именуется «Второзаконием». В отношении «находки», так кстати подвернувшейся религиозным преобразователям, выдвигались самые разнообразные предположения. Кое-кто считал даже, что книгу тайно написали сами Хелкия и Шафан, а помогала им пророчица Алдама (Олдана), с которой часто советовался Иосия. Точно нам ничего не известно, но эта книга, безусловно, отражает обновленную нетерпимость израильтян седьмого века. В своей последней проповеди Моисей дополняет завет новым центральным положением – идеей богоизбранности Израиля. Яхве выделил своих людей среди других народов не потому, что они чем-то лучше остальных, а просто из большой любви. Взамен Он потребовал безоглядной преданности и категорического отказа от прочих богов. Ядро «Второзакония» содержит высказывание, которое позднее стало для иудаистов символом веры:

Слушай (*шема*), Израиль: Господь, Бог наш [Яхве – наш *элохим*], Господь один (*эхад*) есть.

И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими.

И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём<sup>71</sup>.

Богоизбранность отгораживала Израиль от *гойим*, и потому автор текста вложил в уста Моисея требование: придя в Землю Обетованную, Его народ обязан избегать каких-либо сношений с местными жителями – «не вступай с ними в союз и не щади их»<sup>72</sup>. Запрещались и смешанные браки, и простое общение. Но прежде всего израильтянам надлежало стереть с лица земли ханаанскую религию. «Жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем, – призывал Моисей. – Ибо ты народ святой у Господа, Бога твоего [Яхве, нашего *элохим*]; тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным его народом из всех народов, которые на земле»<sup>73</sup>.

Повторяя *Шема* сегодня, иудаисты придают ему монотеистическое толкование: Господь, Бог наш, – один-единственный. Однако автор «Второзакония» до таких высот не добирался.

<sup>70</sup> 4 Цар. 23:3–13; 2 Пар. 34:14–21.

<sup>71</sup> Втор. 4:4–6.

<sup>72</sup> Втор. 7:2.

<sup>73</sup> Втор. 7:4–5.

«Яхве *эхад*» не означало у него: «Господь один»; просто Яхве был единственным богом, которого следовало почитать. Остальные божества по-прежнему представляли собой угрозу: их культы оставались привлекательными и могли отвратить израильтян от Яхве – а Он был богом ревнивым. Если Израиль будет подчиняться Его законам, Он их благословит и одарит благополучием; в противном случае евреев ждет ужасное наказание:

...И извержены будете из земли, в которую ты идешь, чтобы владеть ею.

И рассеет тебя Господь по всем народам, от края земли до края земли, и будешь там служить иным богам, которых не знал ни ты, ни отцы твои, дереву и камням. [...]

Жизнь твоя будет висеть пред тобою, и будешь трепетать ночью и днем, и не будешь уверен в жизни твоей.

От трепета сердца твоего, которым ты будешь объят, и от того, что ты будешь видеть глазами твоими, утром ты скажешь: «о, если бы пришел вечер!» а вечером скажешь: «о, если бы наступило утро!»<sup>74</sup>

В конце седьмого века, когда эти слова слышали царь Иосия и его подданные, израильтяне были на грани столкновения с очередной политической угрозой. Ранее им удалось остановить ассирийцев и избежать судьбы десяти северных колен, которых все же настигла предсказанная Моисеем кара. Однако в 606 г. до н. э. вавилонский царь Навупаласар разгромил ассирийцев и принялся создавать собственную империю.

В обстановке крайней неуверенности в завтрашнем дне идеология «Второзакония» оказывала огромное влияние на людей. Далекие от верности Завету два предыдущих правителя Израиля умышленно накликали на страну бедствия, и царь Иосия немедленно и со всем пылом взялся за преобразования. Из Храма были тут же вынесены и сожжены все изображения, идолы и символы плодородия. Кроме того, Иосия вышвырнул из святилища большую статую Асират и разрушил комнаты храмовых проституток, где ткали одеяния для богини. По всей стране шло уничтожение древних святынь, которые до сих пор оставались средоточиями язычества. Отныне в очищенном Иерусалимском храме священникам разрешалось приносить жертвы только Яхве. Летописец, рассказавший три века спустя о реформах Иосии, описывает этот прилив неистового благочестия весьма красноречиво:

И разрубили пред лицом его [Иосии] жертвенники Вааловы и статуи, возвышавшиеся над ними; и посвященные деревья он срубил, и резные и литые кумиры изломал, и разбил в прах, и рассыпал на гробах тех, которые приносили им жертвы.

И кости жрецов сжег на жертвенниках их, и очистил Иудею и Иерусалим.

И в городах Манассии, и Ефрема, и Симеона, даже до колена Неффалимова, и в опустошенных окрестностях их.

Он разрушил жертвенники и посвященные деревья, и кумиры разбил в прах, и все статуи сокрушил по всей земле Израильской...<sup>75</sup>

Налицо полная противоположность той безмятежности, с какой относился к божествам переросший их Будда. Беспощадное разрушение диктовалось ненавистью, а та, в свою очередь, коренилась в подавленном беспокойстве и страхе.

Реформаторы наново переписали все прошлое Израиля. Исторические книги – Иисуса Навина, Судей и Царств – изменили так, чтобы они согласовывались с новой идеологией. Позднее редакторы Пятикнижия дополнили тексты фрагментами, сообщившими мифу об Исходе из давних повествований *J* и *E* новое содержание в духе «Второзакония»: теперь сам Яхве

---

<sup>74</sup> Втор. 28:63–67.

<sup>75</sup> 2 Пар. 34:4–7.

вдохновлял израильтян на святую войну против Ханаана и истребление его жителей. Говорилось, в частности, что коренные ханааняне не должны жить в своей стране<sup>76</sup>, – и Иисус Навин исполнил этот божественный приказ с далеким от святости рвением:

В то же время пришел Иисус, и порази́л Енакимов на горе, в Хевроне, в Давире, в Анаве, на всей горе Иудиной и на всей горе Израилевой; с городами их предал их Иисус закланию.

Не осталось ни одного из Енакимов в земле сынов Израилевых; остались только в Газе, в Гефе и в Азоте<sup>77</sup>.

По правде говоря, нам почти ничего не известно о завоевании Ханаана Иисусом и Судьями. Несомненно одно: были пролиты реки крови. Теперь, однако, у этой дикой бойни появилось религиозное обоснование. Опасность идеи богоизбранности, не сдерживаемой возвышенными мотивами какого-нибудь Исаяи, наглядно проявилась в священных войнах, которыми пестрит вся история единобожия. Бога можно сделать символом борьбы с человеческой предвзятостью, он может побуждать людей к размышлениям об их собственных недостатках. Не менее просто, однако, воспользоваться идеей бога, чтобы оправдать свою эгоистическую ненависть – и тем самым довести зверства до крайности. Получается, таким образом, что Бог нередко ведет себя в точности как мы, обычные люди. И такой бог, судя по всему, всегда привлекательнее и популярнее Бога Амоса или Исаяи, требующего безжалостной самокритичности.

Евреев часто попрекают их верой в свою богоизбранность; но осуждающие нередко руководствуются той же непримиримостью, какую внушали в библейские времена обличительные выступления против идолопоклонства. Все три монотеистические религии в разные периоды своей истории создавали сходные богословия собственного превосходства, приводившие подчас к последствиям куда более разрушительным, чем кошмары из «Книги Иисуса Навина». Особой склонностью к напыщенной вере в свою исключительность отличались христиане Запада. В XI–XII вв. крестоносцы оправдывали священные войны против иудеев и мусульман, именуя себя новым «народом избранным», занявшим прежнее место евреев. Кальвинистские теологии избранности стали в свое время важнейшим фактором, пробудившим у американцев веру в то, что их нация у Господа на особом счету. Как и во времена царя иудейского Иосии, подобные убеждения возникают чаще всего в обстановке политической нестабильности, когда людей преследует навязчивый страх за свою жизнь. Вероятно, именно поэтому идея исключительности получила сейчас новый толчок и привела к появлению среди иудеев, христиан и мусульман многочисленных форм фундаментализма. Богом-личностью, подобным Яхве, легко манипулировать, когда необходимо как-то укрепить осажденный, загнанный в угол эгоизм, – чего нельзя сказать о безличном божестве вроде Брахмана.

Нужно отметить, что вплоть до 587 г. до н. э. – когда Навуходоносор разрушил Иерусалим и переселил евреев в Вавилон – «Второзаконие» признавали далеко не все израильтяне. Еще в 604 году, после восшествия Навуходоносора на престол, пророк Иеремия возродил иконоборческие идеи Исаяи и перевернул триумфальную доктрину «избранного народа» с ног на голову: оказывается, теперь Бог выбрал в качестве орудия наказания израильтян Вавилон<sup>78</sup>. Пришло время «отлучить от веры» израильтян, и теперь их ждет семидесятилетнее изгнание. Услышав это пророчество, царь Иоаким выхватил свиток из рук писца, порвал в клочья и швырнул в огонь, а Иеремия в страхе за свою жизнь пустился в бег.

Судьба Иеремии показывает, сколько сил и страданий понадобилось для того, чтобы выковать образ нового, более требовательного Бога. Роль пророка тяготила Иеремию; осо-

---

<sup>76</sup> См. Исх. 23:33.

<sup>77</sup> Ис. 11:21–22.

<sup>78</sup> См. Иер. 25:7–8.

бенно мучительной была обязанность попрекать свой народ, к которому он питал искреннюю любовь<sup>79</sup>. По характеру Иеремия был вовсе не смутьяном, но, напротив, человеком мягкосердечным. Когда Яхве призвал его, будущий пророк со слезами взмолился: «О, Господи Боже! Я не умею говорить, ибо я еще молод», но Бог «простер руку Свою» и, коснувшись уст Иеремии, вложил в них Свои слова. Божье повеление оказалось неоднозначным и противоречивым: «искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать»<sup>80</sup>; это обрекало Иеремию на мучительные метания между несовместимыми крайностями. Болью отдает и сама встреча пророка с Богом: «сердце мое во мне раздирается, все кости мои сотрясаются; я – как пьяный»<sup>81</sup>. Столкновение с «тайной ужасной и захватывающей» вызывало одновременно одержимость и соблазн:

Ты влек меня, Господи, – и я увлечен; Ты сильнее меня – и превозмог [...] И подумал я: не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и – не мог<sup>82</sup>.

Бог раздирал Иеремию надвое: с одной стороны, пророк питал непреодолимое стремление к Яхве и переживал все сладостные муки соблазна; с другой – время от времени чувствовал, как неподвластная ему разрушительная сила увлекает его за собой.

Одиночество суждено было пророкам со времен Амоса. В отличие от других регионов ойкумены, Ближний Восток еще не выработал всеобщей и единой религиозной идеологии<sup>83</sup>. Бог пророков вынуждал израильтян избавляться от присущего жителям Ближнего Востока мифического сознания и идти в совершенно ином направлении. Плач Иеремии – прекрасная иллюстрация того, какие душевные муки это причиняло. Израиль был крошечным оплотом иеговизма посреди огромного языческого мира; к тому же Яхве противилось немало самих израильтян. Общение с Яхве было тяжелым испытанием даже для автора «Второзакония», создавшего наименее пугающий образ Господа; от лица Моисея *D* объясняет израильтянам, устрешенным перспективой встречи с Яхве, что Господь будет смягчать тяжесть богоявлений, посылая каждому поколению своих пророков.

В культе Яхве по-прежнему не было ничего хотя бы отчасти напоминающего идею Атмана, божественного начала в душе каждого человека. Яхве оставался потусторонней, недостижимо высшей сущностью, и, для того чтобы Он выглядел не таким чужеродным, приходилось придавать Ему человеческие черты. Политическое положение между тем осложнялось: вавилоняне вторглись в Иудею и увели оттуда царя и первую группу израильтян, а вскоре взяли в осаду Иерусалим. По мере ухудшения ситуации Иеремия неукоснительно следовал традиции приписывания Яхве человеческих чувств: Господь оплакивает собственную бесприютность, Свои бедствия и безысходность. Яхве, похоже, потрясен, оскорблен и растерян не меньше, чем Его народ. Как и евреи, Он не знает, что делать, чувствует Себя беспомощным и слабым. Гнев, вскипающий в душе Иеремии, пророк считает не собственным возмущением, а яростью Божьей<sup>84</sup>. Думая о людях, пророки тут же вспоминали о Боге, чье участие в делах мира было неразрывно связано с Его народом. Деятельность Бога на земле опирается непосредственно на человека – эта мысль станет основополагающей в иудейских представлениях о Божестве.

<sup>79</sup> См. Иер. 13:15–17.

<sup>80</sup> Иер. 1:6–10.

<sup>81</sup> Иер. 23:9.

<sup>82</sup> Иер. 20:7, 9.

<sup>83</sup> В Китае даосизм и конфуцианство считали двумя гранями единой духовной традиции, определяющей душевное и общественное положение человека. Индуизм и буддизм тоже были взаимосвязаны; эту пару можно назвать видоизмененным язычеством.

<sup>84</sup> См. Иер. 2:31–32; 6:11; 12:7–11; 14:7–9.

Появлялись даже намеки на то, что люди могут различить Божий Промысел в собственных чувствах и переживаниях, то есть Яхве сопричастен человеческому.

Пока у ворот стоял враг, Иеремия яростно обрушивался на соплеменников от имени Бога (хотя перед Богом он же их защищал). В 587 г. до н. э., когда вавилоняне взяли Иерусалим, пророчества от лица Яхве становятся мягче и утешительнее: теперь, когда Его народ усвоил горький урок, Он обещает спасти израильтян и вернуть им утраченный дом. Вавилонские власти разрешают Иеремии остаться на родине, в Иудее, где он, чтобы подтвердить свою убежденность в светлом будущем, даже приобретает кое-какую недвижимость: «Ибо так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: дома и поля и виноградники будут снова покупаемы в земле сей»<sup>85</sup>. Неудивительно, что многие возлагали всю вину за случившееся на Самого Яхве. Считаясь по Египту, Иеремия встретился с евреями, спешившими к Дельте; времени говорить о Боге у них не было. Женщины заявили, что все было бы хорошо, если б, как прежде, отправляли обряды в честь Иштар, Царицы Небесной; но делать это перестали – из-за таких, между прочим, как Иеремия, – и на страну тут же обрушились беды, невзгоды и нужда<sup>86</sup>. Как бы то ни было, горе принесло Иеремии новые прозрения. После падения Иерусалима и разрушения Храма он начал сознавать, что внешние атрибуты религии суть символы внутреннего, душевного состояния. Будущий Завет с Израилем примет иной вид: «Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его»<sup>87</sup>.

В 722 г. до н. э. десяти северным коленам волей-неволей пришлось смешаться с местным населением, но с израильтянами-изгнанниками дело обстояло иначе. Жили они двумя сообществами: одно – в самом Вавилоне, а второе – на берегах Ховара, притока Евфрата, неподалеку от Ура и Ниппура, в районе, получившем название Тель-Авив («весенний холм»). Среди первых переселенцев, изгнанных в 597 году, был священник по имени Иезекииль. Почти пять лет он просидел затворником в своем доме и ни с кем не разговаривал, а затем пережил ослепительное видение Яхве, от которого буквально рухнул без чувств. Первое озарение пророка следует описать подробнее, так как столетия спустя оно станет очень важным для иудейского мистицизма (о нем речь пойдет в седьмой главе). Иезекииль узрел сияющее облако, в котором блистали молнии. Сильный ветер подул с севера, и посреди этой бури он *как бы* увидел (отметим предусмотрительное указание на условность видения!) большую колесницу, влекомую четверкой могучих зверей. Животные напоминают *карибу*, высеченных на воротах вавилонского дворца, но Иезекииль прилагает старания, чтобы их нельзя было узнать. У каждого животного по четыре головы с ликами человека, льва, тельца и орла. Колеса же устройства вращаются каждое в своем направлении. Этот образный ряд призван обострить ощущение сверхъестественности видений, которые пророк тится передать словами. Крылья животных хлопают оглушительно, «как бы шум многих вод, как бы глас Всемогущего [*Шададай*], сильный шум, как бы шум в воинском стане». На колеснице было «подобие» престола, а на нем – «как бы подобие человека»: он сверкал медью, и от конечностей исходил огонь. Был также «как бы некий огонь, и сияние [*кавод*, «слава»] было вокруг него»<sup>88</sup>. Иезекииль пал ниц и услышал обращенный к нему голос.

Голос назвал его «сыном человеческим», словно подчеркивая огромное расстояние, отделяющее людей от божественных сфер. Тем не менее появление Яхве, как обычно, продиктовано чисто практическим замыслом: Иезекииль должен донести слово Божье до мятежных детей Израилевых. Нечеловеческий характер божественной вести передает жестокая символика: простертая рука разворачивает перед пророком свиток, исписанный словами «плач, и

<sup>85</sup> Иер. 32:15.

<sup>86</sup> См. Иер. 44:15–19.

<sup>87</sup> Иер. 31:33.

<sup>88</sup> Иер. 31:33.



стон, и горе». Иезекиилю велено съесть свиток, чтобы наполнить душу Словом Божиим, навсегда усвоить его, сделать частицей себя. Как водится, *тайна* эта не только *ужасна*, но и *захватывающая*: на вкус свиток сладок, будто мед. В завершение Иезекииль говорит: «И дух поднял меня и взял меня. И шел я в огорчении, с встревоженным духом; и рука Господня была накрепко на мне»<sup>89</sup>. Придя в Тель-Авив, пророк провел «в изумлении» целую неделю.

Насколько чужим и далеким стал теперь для людей мир Божества, можно судить по странным злоключениям Иезекииля. Пророку поневоле пришлось самому олицетворять эту отчужденность: Яхве нередко приказывал ему совершать непонятные поступки, отличавшие Иезекииля от обычных людей. Эти поступки знаменовали кризисную обстановку в Израиле, а на ином, глубинном уровне означали, что израильтяне стали чужаками в мире язычников. Так, например, когда умирает жена Иезекииля, ему запрещается оплакивать ее. Бог велит пророку лежать триста девяносто дней на одном боку и еще сорок – на другом, а потом заставляет беднягу собрать пожитки и бродить вокруг Тель-Авива, будто он бездомный беженец. Приказы Яхве доводят Иезекииля до нервного срыва: он не переставая дрожит и ни минуты не стоит на месте. Однажды ему пришлось даже питаться экскрементами – это был символ голода, пережитого его народом во время осады Иерусалима. Пророк превращается в образ полной непредсказуемости, характерной для культа Яхве: ни в чем нельзя быть уверенным, естественное поведение запрещено.

Язычники, напротив, прославляли определенность в отношениях между богами и естественным миром, но Иезекииль не видит в древней религии ничего утешительного и по привычке именует ее «мерзостью». В одном из своих видений он попадает в Иерусалимский храм, где, к своему ужасу, видит, что даже под угрозой полного истребления народ Иудеи в святыне Яхве продолжает поклоняться языческим богам. В кошмар превращается сам внешний облик Храма: стены изукрашены кишасшими змеями и отвратительными тварями, а священники, проводящие «мерзкие» обряды, представлены в совершенно неприглядном свете, вплоть до намеков, будто они занимаются блудом по закуткам: «видишь ли, сын человеческий, что делают старейшины дома Израилева в темноте, каждый в расписанной своей комнате?»<sup>90</sup> Там сидят женщины, плачущие по Фаммузе (страдающему богу Таммузу); рядом, спиной к святилищу, какие-то мужи поклоняются солнцу. В заключение пророк наблюдает, как причудливая колесница, которой он дивился при первом богоявлении, возносится прочь – а с нею отдаляется и «слава» Божья. Тем не менее Яхве не был совершенно отстраненным Богом. В последние дни перед падением Иерусалима Иезекииль мечет громы и молнии в адрес народа Израилева, тщетно пытаясь привлечь его внимание и призывая вспомнить о Завете, ведь в неминуемой катастрофе Израиль может винить только себя. Каким бы чужим ни казался зачастую Яхве, благодаря Ему многие израильтяне, в том числе Иезекииль, уже начали понимать, что исторические напасти не случайны и в них есть своя логика и справедливость. Пророк отчаянно старается разобраться в жестоких законах того, что ныне называется международной политикой.

На реках Вавилонских многие изгнанники почувствовали – и это было неизбежно, – что не могут исповедовать прежнюю религию вдали от Земли Обетованной. Языческие боги всегда имеют свою территорию, и потому израильтянам казалось, что в чужой стране воздавать хвалу Яхве просто невозможно; приходилось довольствоваться сладостными мечтами о том, как младенцам Вавилонским вышибут мозги, разбив их головы о камень<sup>91</sup>. Однако один новоявленный пророк проповедовал безмятежность. Мы ничего о нем не знаем, и сам этот факт уже весьма примечателен: в прорицаниях и псалмах пророка нет личной окраски, столь характерной для его предшественников. Этого провидца принято называть «Вторым Исайей», так

<sup>89</sup> Иез. 1:4–27.

<sup>90</sup> Иез. 8:12.

<sup>91</sup> См. Пс. 136.

как позднее его тексты были добавлены к пророчествам истинного Исаяи. В изгнании часть евреев обратилась к культам древних вавилонских богов, остальным же навязывалось новое религиозное сознание. Храм Яхве лежал в руинах; древние святилища Вефиля и Хеврона были разрушены. В Вавилоне израильтяне уже не могли участвовать в обрядах, занимавших прежде центральное место в их религиозной жизни. Яхве – вот все, что у них осталось. «Второй Исая» сделал еще один шаг вперед и объявил, что Яхве – Бог *единственный*. Он в очередной раз переписал историю Израиля, и теперь миф об Исходе наполнился символикой, очень напоминающей предание о победе Мардука над Тиамат, первобытным морем:

И иссушит Господь [Яхве] залив моря Египетского, и прострет руку Свою на реку [Евфрат] в сильном ветре Своем, и разобьет ее на семь ручьев, так что в сандалиях могут переходить ее.

Тогда для остатка народа Его [...] будет большая дорога, как это было для Израиля, когда он выходил из земли Египетской<sup>92</sup>.

Первый Исая превратил историю в предупреждение Божье. В своей «Книге Утешения», написанной после катастрофы, «Второй Исая» извлек из истории новые надежды на будущее. В прошлом Яхве уже спас Израиль и, стало быть, сделает это снова. Он Сам творит историю, и в Его глазах *гойим* значат не больше, чем капля воды на дне кувшина. Это и правда единственный Бог, с которым стоит считаться. «Второй Исая» лелеял мечты о том, как древневавилонские истуканы будут погружены на повозки и укатят в забвение<sup>93</sup>. Их дни кончились, «ибо Я Господь, и нет иного», – неустанно повторяет пророк от лица Яхве<sup>94</sup>.

Прежде Меня не было Бога, и после Меня не будет.  
Я, Я Господь, и нет Спасителя кроме Меня<sup>95</sup>.

«Второй Исая» не тратит времени на низвержение языческих богов, которых после катастрофы можно было считать победителями. Он невозмутимо утверждает, что именно Яхве, а не Мардук или Ваал совершил те великие мифические подвиги, благодаря которым возник мир. Израильтяне впервые серьезно задумались о роли Яхве в истории сотворения; причиной этого стало, вероятно, новое соприкосновение с космологическими мифами Вавилона. Никто, разумеется, не собирался разрабатывать научную теорию происхождения вселенной. Это была просто попытка найти хоть какое-то утешение в суровом мире настоящего. Раз Яхве сумел в первобытную эпоху одолеть чудовищ хаоса, то спасти изгнанных израильтян будет для Него сущим пустяком. Подметив определенные черты сходства между легендой об Исходе и языческими преданиями о победе над водным хаосом, «Второй Исая» призывает свой народ глядеть в будущее с надеждой и дожидаться очередного проявления Божьего могущества. С этой целью он обращается, например, к истории победы Ваала над Лотаном (Левиафаном), морским чудовищем из ханаанской мифологии; Лотана называли также Раав, Крокодил (*таннин*) и Бездна (*тегом*).

Восстань, восстань, оденься крепостью, мышца Господня!  
Восстань, как в дни древние и роды давние! Не ты ли сразила Раава, поразила крокодила (*таннин*)?

Не ты ли иссушила море, воды великой бездны (*тегом*), превратила глубины моря в дорогу, чтобы прошли искупленные?<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Ис. 11:15–16.

<sup>93</sup> Ис. 46:1.

<sup>94</sup> См. напр., Ис. 45:6, 18, 22 и др.

<sup>95</sup> Ис. 43:10–11.

<sup>96</sup> Ис. 51:9–10. Этот сюжет становится постоянным; см., в частности, Пс. 65:7, 74:13–14, 76:17; Иов. 3:8, 7:12.

В религиозном воображении израильтян Яхве окончательно вытеснил всех соперников. В изгнании соблазнительное прежде язычество утратило свою привлекательность, и тогда родился иудаизм. В тот момент, когда культ Яхве, казалось бы, вот-вот должен был навсегда исчезнуть, этот Бог стал главным источником надежд бедствующего народа на близкий конец испытаний.

Итак, Яхве стал Богом единым и единственным. Обосновать это положение философски даже не старались. Новое богословие, как всегда, одержало верх не силой рациональных доводов, а своей практической действенностью: оно избавляло от отчаяния и внушало надежды. Лишенные родины и средств к существованию евреи уже не видели в непредсказуемости Яхве ничего чужеродного и тревожного. Сейчас нрав этого Бога очень точно соответствовал их собственному положению.

С другой стороны, Бог «Второго Исаяи» оставался неприветливым и далеким от людей. Он, как и прежде, пребывал за гранью человеческого рассудка:

Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои, говорит Господь.  
Но, как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои  
выше мыслей ваших<sup>97</sup>.

Бытие Господа – вне досягаемости слов и мыслей. К тому же Яхве отнюдь не всегда поступает так, как хотелось бы людям. В очень смелой отрывке, который в наши дни звучит особенно едко, пророк заглядывает в грядущее, когда землями Яхве станут наряду с Израилем Египет и Ассирия. Бог якобы молвил: «Благословен народ Мой – Египтяне, и дело рук Моих – Ассирияне, и наследие Мое – Израиль»<sup>98</sup>. Яхве стал символом высшей реальности, превращающей любые потуги поверхностного толкования богоизбранности в нечто малозначашее и неуместное.

В 539 г. до н. э., когда персидский царь Кир покорил Вавилонскую империю, все пророчества, казалось, сбылись. Кир не навязывал новым подданным персидскую веру и, триумфально вступив в Вавилон, даже помолился в Храме Мардука. Более того, он вернул на родину все святыни народов, покоренных ранее Вавилоном. Теперь, когда мир постепенно привыкал к жизни в гигантских многонациональных империях, Киру, по-видимому, уже не требовался испытанный временем метод переселения. Бремя правления облегчается, если подданные живут на родных землях и чтят любимых божеств. Согласно желанию Кира, по всей империи восстанавливали древние храмы; царь неустанно повторял, что эту миссию возложили на него сами боги. Он был настоящим образцом терпимости и широты взглядов, свойственной некоторым формам язычества. В 538 г. до н. э. Кир издал указ, который позволял евреям вернуться в Иудею и восстановить свой храм. Большая их часть предпочла, однако, остаться на новом месте, так что на землю обетованную вернулись лишь немногие. В Библии сказано, что из Вавилона и Тель-Авива ушло 42 360 евреев; они вернулись на родину и навязали новый иудаизм заблудшим соплеменникам, не покидавшим своих земель.

Это оставило свой след в сочинениях некоего «Священника» (*P*), написанных после изгнания и добавленных позднее к Пятикнижию. *P* по-своему толковал события, которые прежде описывали *J* и *E*; он дополнил Ветхий Завет двумя новыми книгами – «Числами» и «Левитом». Как и следовало ожидать, у *P* сложились возвышенные и весьма развитые представления о Яхве. В отличие от *J*, он не верил, например, что кто-либо способен узреть Бога *воочию*. Во многом разделяя взгляды Иезекииля, *P* не сомневался в существовании большой разницы между тем, как воспринимают Бога люди, и самой действительностью. В его версии событий на горе Синайской Моисей умоляет Яхве открыться, но в ответ слышит: «Лица Моего

---

<sup>97</sup> Ис. 58:8–9.

<sup>98</sup> Ис. 19:25.

не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых»<sup>99</sup>. Моисею велено укрыться от божественного воздействия в расщелине, откуда ему удастся краем глаза заметить удаляющегося Яхве. *Р* впервые выразил идею, которая станет чрезвычайно важной в истории Бога: людям доступны в лучшем случае лишь отблески Божественного, которые *Р* называет «славой (*кавод*) Яхве»<sup>100</sup>; это проявление сил Божьих, но их ни в коем случае нельзя принимать за Самого Бога. Когда Моисей спускается с горы, увиденная «слава» отражается на его собственном лице и блистает так ярко, что израильтяне не в силах на него глядеть<sup>101</sup>.

«Слава Господня» – символ присутствия Яхве на земле; она подчеркивает разницу между образами Господа, которые придуманы людьми, и Его истинной святостью. Идея «славы» противостояла идолопоклоннической природе израильской веры. Повествуя о давней истории Исхода, *Р* не в силах представить, будто Яхве лично сопровождал израильтян в скитаниях – подобная мысль кажется ему недопустимым очеловечением, и он заменяет ее рассказом о «славе», наполняющей скинию при встрече Моисея с Господом. Подобным же образом, в Иерусалимском храме пребывает только «слава Яхве»<sup>102</sup>.

Самым известным вкладом *Р* в Пятикнижие стал, разумеется, рассказ о сотворении мира в первой главе «Книги Бытия», во многом вдохновленный образами «Энума элиш». Начинается повествование с вод над первобытной бездной (*тегам*, искаженное имя Тиамат), из которых Яхве создает небо и землю. В этой истории нет уже, впрочем, битвы между богами и борьбы с Йамму или Лотаном-Раавом. Заслуга сотворения всего сущего принадлежит только Яхве. Нет и последовательных эманаций, так как Яхве творит мир без усилий, простым волеизъявлением. И, разумеется, *Р* не считает мир божественным, сотканным из того же вещества, что и Господь. В теологии «Священника» поистине решающую роль играет именно идея *разделения*: Бог вносит в космос порядок, отделяя день от ночи, воды от суши, свет от тьмы. После каждого деяния Яхве благословляет созданное, объявляя, что «это хорошо». В отличие от вавилонского мифа, сотворение человека становится вершиной божественной деятельности, а не забавным капризом, приходящим напоследок на ум. Люди не имеют божественного естества, но созданы по образу Божьему – и, следовательно, обязаны исполнять Его творческие задачи. Как и в «Энума элиш», шесть дней творения завершаются субботным отдыхом. По вавилонским преданиям, в этот день проходило Великое Собрание, где боги «исправили судьбы» и наделили высшими полномочиями Мардука. У *Р* суббота символически противоположна изначальному хаосу, царившему в день первый. Назидательный тон и многочисленные повторы указывают на то, что новая версия истории сотворения мира предназначалась, как и «Энума элиш», для песнопений во время обрядов, на которых воздавали хвалу трудам Яхве и поклонялись Ему как Творцу и Владыке Израиля<sup>103</sup>. Центральное место в иудаизме *Р* занял, естественно, обновленный Храм. На Ближнем Востоке святилища обычно сооружались как копия мироустройства. Строительство Храма было, таким образом, *imitatio dei* и позволяло людям быть соучастниками творческой деятельности самих богов. В эпоху изгнания многие евреи искали отрады в давних историях о Ковчеге Завета – переносном жертвеннике, где Господь «раскинул скинию (*шакан*) Свою», разделив тем самым неприютность Своего народа. Описывая сооружение в пустыне священной Скинии Собрания, *Р* обращается к древней мифологии. Архитектурное устройство скинии не было оригинальным и подчинялось распоряжениям свыше. На Синае Яхве дает Моисею пространные и очень подробные указания: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их. Все, как Я показываю тебе, и обра-

<sup>99</sup> Исх. 33:20.

<sup>100</sup> См., напр., Исх. 33:18.

<sup>101</sup> См. Исх. 34:29–35.

<sup>102</sup> См. Исх. 40:34–35; Иез. 9:3.

<sup>103</sup> См., напр., Пс. 73 и 103.

зец скинии, и образец всех сосудов ее, так и сделайте»<sup>104</sup>. Долгое повествование о строительстве святыни не следовало, конечно, воспринимать буквально. Никто и не предполагал, будто израильтянам по силам воздвигнуть пышный храм в голой пустыне, собрав для него «золото, и серебро, и медь, и шерсть голубую, пурпуровую и червленую, и виссон, и козью, и кожи бараньи красные, и кожи синие, и дерева ситтим...» и многое-многое другое. Неутомимое перечисление весьма напоминает составленную *P* историю о сотворении мира. На первом этапе строительства Моисей «увидел всю работу» и «благословил» народ – точь-в-точь как поступал Яхве в шесть дней творения; святилище было закончено в первый день первого месяца года, а зодчий Веселиил черпал воодушевление в том Духе Божьем (*руах элохим*), который наполнил некогда все сущее. Наконец, оба предания подчеркивают важность субботнего отдыха<sup>105</sup>. Воздвижение Храма было также символом первоначальной гармонии, царившей до тех пор, пока люди не погубили мир злом.

Во «Второзаконии» день отдохновения предписывается как выходной всем, включая рабов, чтобы израильтяне помнили об Исходе<sup>106</sup>. *P* придает субботе новый смысл: она становится делом в подражание Господу, знаком памятования о сотворении мира. Отдыхая в субботу, евреи соучаствуют в обряде, который некогда отправлял один лишь Бог. Налицо, таким образом, символическая попытка причаститься божественному бытию. В древнем язычестве любой поступок был подражанием богам, но культ Яхве разделил миры Бога и человека гигантской пропастью. Теперь же, соблюдая Моисееву Тору, евреи могли хоть немного приблизиться к своему Богу. Во «Второзаконии» перечисляется ряд непреложных законов, в их числе Десять Заповедей. Во время изгнания они легли в основу довольно развитого законодательства, состоящего уже из 613 заповедей (*мицвот*) Пятикнижия. Эти подробнейшие указания обескураживают чужаков и в новозаветной полемике представлены в крайне отрицательном свете. Евреи, впрочем, вовсе не считали эти правила непосильным бременем, каким они кажутся христианам. Для израильтян *мицвот* были прежде всего формой символического сосуществования с Богом. Знаком особого положения Израиля были даже перечисленные во «Второзаконии» правила питания<sup>107</sup>. *P* видел в многочисленных запретах ритуализированное стремление приобщиться к священной отличительности Господа, сгладить мучительный разрыв между людьми и Богом. Человеческое естество станет святым лишь в том случае, если израильтяне будут подражать творческим деяниям Господа, отделяя молоко от мяса, чистое от нечистого, день отдохновения от будней.

Труд «Священника» (*P*) был включен в Пятикнижие наряду с повествованиями авторов *J*, *E* и «Второзакония» (*D*). Это еще раз напоминает, что любая крупная религия складывается из целого ряда независимых прозрений и самостоятельных форм духовности. Одни иудеисты всегда тяготели к Богу «Второзакония», который сделал израильтян избранным народом и жестко противопоставил их язычникам; другие предпочитали мессианские мифы с их надеждой на грядущий в конце времен День Яхве, когда Бог возвысит Израиль и принизит прочие племена. В этих мифологических представлениях Господь чаще всего выглядит очень далеким; неявно подразумевается, что конец изгнания означает завершение эпохи пророчеств. Непосредственного общения с Богом больше нет, за исключением лишь символических видений, приписываемых таким великим личностям далекого прошлого, как Енох или Данииел.

Одним из таких древних героев был Иов, которого в Вавилоне чтили как образец мученического терпения. После изгнания кто-то из иеговистов обратился к этой старинной притче и задался фундаментальными вопросами о сущности Бога и Его ответственности за челове-

<sup>104</sup> Исх. 25:8–9.

<sup>105</sup> В порядке упоминания см. Исх. 39:43; 40:2,17; 31:3 и 31:17.

<sup>106</sup> Втор. 5:12–15.

<sup>107</sup> Втор. 14:1–21.

ческие страдания. По древней легенде, Бог испытывал веру Иова. За то, что праведник принимал невыносимые муки с неисчерпаемым смирением, Бог вознаградил Иова и вернул ему былое благополучие. В обновленном варианте предания Иов возмущается поступками Бога. В беседе с тремя сочувствующими друзьями он осмеливается подвергать сомнениям божественную волю и вовлекается в горячий спор. Впервые в истории иеговизма религиозное изображение верующих обратилось к довольно абстрактным рассуждениям. Пророки твердили, что Господь наказал израильтян бедствиями за их грехи, но «Книга Иова» свидетельствует, что многих евреев это привычное объяснение уже не устраивало. Иов оспаривает прежние взгляды и разоблачает их логическую несостоятельность, но в его гневную речь внезапно вмешивается Сам Бог. Он открывается Иову в видении и являет многочисленные чудеса сотворенного Им мира. Как смеет ничтожное создание вроде Иова спорить с Высочайшим на свете? Иов покоряется, но современного читателя книги, которому нужно последовательное и философское решение проблемы страданий, такой ответ не удовлетворяет. Автор «Книги Иова» не отрицает, впрочем, нашего права задавать вопросы; он просто намекает, что, когда дело касается непостижимого, одного лишь рассудка недостаточно. Умозаключения должны уступить место прямым откровениям от Бога – таким, как видения пророков.

Не успев пристраститься к философствованию, уже в IV в. до н. э. евреи подпали под влияние древнегреческого рационализма. В 332 году Александр Македонский победил персидского царя Дария III, и греки принялись колонизировать Азию и Африку. Их города-государства появились в Тире, Сидоне, Газе, Филадельфии (Амман), Триполи и даже Сихеме. В Палестине и других землях евреи очутились в кольце эллинистической культуры: одних она обеспокоила, другие же восприняли чужеземный театр, спорт, поэзию и философию с восторгом. Они изучали греческий, ходили в гимназии, брали греческие имена и воевали наемниками в греческой армии. Израильтяне даже перевели свои священные тексты на древнегреческий язык, и в результате появилась известная «Септуагинта». Благодаря этому некоторые эллины познакомились с Богом Израилевым и почитали Яхве (они Его называли Иао) наряду с Зевсом и Дионисом. Греки даже ходили в синагоги и дома собраний, построенные евреями-изгнанниками взамен прежних храмов. Там читали священные писания, молились и слушали проповеди. В древнем религиозном мире синагоги представляли собой нечто совершенно уникальное. Поскольку там не проводили обрядов и не приносили жертв, еврейские молельни больше напоминали философские школы, и, когда в городе появлялся какой-нибудь известный проповедник, многие греки спешили в синагогу с той же охотой, с какой стекались послушать собственных мыслителей. Некоторые даже соблюдали отдельные предписания Торы и присоединялись к еврейским синкретическим сектам. В IV в. до н. э. бывали случаи, когда евреи и греки отождествляли Яхве с античными богами.

Большинство евреев держались, впрочем, особняком, и в эллинистических городах Ближнего Востока между ними и греками постепенно усиливались трения. В древности религия была делом далеко не личным. Боги играли очень важную роль в жизни города; считалось, что если хоть в чем-то пренебречь их культом, они откажут людям в покровительстве. Евреев, которые утверждали, что таких богов нет, объявляли «безбожниками» и врагами общества. К концу II в. до н. э. взаимная вражда обострилась. Селевкидский царь Антиох Епифан попытался было эллинизировать Иерусалим и отправлять в Храме культ Зевса, но в Палестине тут же вспыхнуло восстание. Евреи начали создавать новые тексты, где толковали «премудрость» вовсе не в греческом смысле; под этим словом понималась прежде всего богобоязненность. Тексты о Премудрости стали на Ближнем Востоке традиционным жанром литературы. В них смысл человеческого бытия объясняли не философскими рассуждениями, а описанием наиболее правильного образа жизни. Такие тексты чаще всего были крайне прагматичны. Автор «Притч» (III в. до н. э.) пошел еще дальше и предположил, что Премудрость – это генеральный план, разработанный Господом при создании мира; таким образом, она и есть первое Его тво-

рение. Как будет показано в четвертой главе, эта идея приобрела большое значение для ранних христиан. В «Притчах» Премудрость персонифицируется, то есть представлена как самостоятельная личность:

Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих,  
искони;

От века я помазана, от начала, прежде бытия земли. [...]

Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день,  
веселясь пред лицом Его во все время.

Веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами  
человеческими<sup>108</sup>.

Однако Премудрость по естеству не божественна; особо подчеркивается, что она тоже сотворена Богом. Это нечто вроде «славы» Божьей, какой она выглядела в передаче *Р*. Премудрость олицетворяет Божий Замысел, по которому люди могли бы на миг заглядывать в сущность вещей и дел человеческих. Автор «Притчей» рассказывает, как Премудрость (*Хохма*) скитается по улицам и призывает людей убояться Яхве. Во II в. до н. э. схожий портрет Премудрости нарисовал правоверный иерусалимский еврей Иисус, сын Сирахов. В его повествовании она предстает на Божьем Собрании и возносит хвалу самой себе: некогда она изошла из уст Всевышнего как Слово, которым Господь творил мир; ныне она присутствует повсюду в мире, но для постоянного пребывания избрала народ Израилев<sup>109</sup>.

Как и «слава» Яхве, Премудрость была символом деятельности Господа на земле. Евреи постепенно развивали настолько возвышенную идею Яхве, что представить Его лично вмешивающимся в человеческую жизнь становилось все труднее. Как и *Р*, иеговисты предпочитали отличать Бога в обычном понимании от истинной божественной реальности. Читая о том, как Премудрость покинула Бога и странствовала по миру в поисках людей, трудно не вспомнить давних языческих богинь – Иштар, Анат или Исиду, – которые тоже спустились из божественных сфер, чтобы исполнить свою спасительную миссию. Около 50 г. до н. э. В Александрии, где еврейская община была особенно велика, литература о Премудрости приобрела полемическую грань. В «Премудрости Соломона», сочиненной представителем этой общины, иудаистов призывают противиться соблазнам эллинистической культуры и хранить верность собственным традициям, ведь подлинную мудрость дает богобоязненность, а не античная философия. Автор тоже персонифицировал Премудрость, именовал ее на греческий лад – Софией – и доказывал, что она неотделима от иудейского Бога:

Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя:  
посему ничто оскверненное не войдет в нее.

Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ  
благости Его<sup>110</sup>.

Этот фрагмент тоже станет чрезвычайно важным для христиан, когда дело дойдет до толкования естества Иисуса. Еврейский автор, однако, видит в Софии лишь один из аспектов непостижимого Господа, отчасти доступный человеческому пониманию. Она – Бог в том виде, в каком Он открывается человеку, то есть наше восприятие Божественного, таинственно отличающееся от Его истинной сущности, которую человеку не разгадать никогда.

Автор «Премудрости Соломона» проницательно подметил нараставшие трения между греческой мыслью и еврейской верой. Мы уже говорили о решающем – и, возможно, непримиримом – противоречии между аристотелевским Богом, едва ли замечающим сотворенную

---

<sup>108</sup> Прит. 8:22–23, 30–31.

<sup>109</sup> См. Прем. 24:3–6.

<sup>110</sup> Прем. 7:25–26.

им самим вселенную, и Богом библейским, страстно вовлеченным в человеческую жизнь. Греческого Бога можно постичь умом, тогда как библейский Господь дает познать Себя только в откровениях. Яхве отделен от нашего мира непреодолимой пропастью, а греки полагали, что дар разумности делает людей подобными Богу и потому до Него можно при старании дотянуться. Тем не менее даже влюбленные в греческую философию сторонники единобожия неизменно старались превратить идеального Бога в своего собственного. Эти попытки будут одной из главных тем нашего дальнейшего исследования. Первым, кто их предпринял, был, вероятно, выдающийся иудейский мыслитель Филон Александрийский (ок. 30 г. до н. э. – 45 г. н. э.). Филон был платоником и заслужил репутацию видного философа-рационалиста. Он писал на безупречном греческом и, судя по всему, даже не знал еврейского – но оставался правоверным иудеем и строго соблюдал *мицвот*. Не исключено, что Филон просто не замечал несовместимости своего Бога с греческим. А между тем его Бог был очень непохож на традиционного Яхве. Прежде всего, Филона, по-видимому, смущали исторические книги Библии, и он пытался переиначить позорные события, превратив их в утонченные аллегории (вспомним, что Аристотель вообще ставил историю ниже философии). Бог Филона лишен каких-либо человеческих качеств: говорить, например, что Бог «гневается», совершенно неуместно. О Боге мы знаем только одно: Он есть. С другой стороны, как иудей, Филон все-таки верил, что Господь являл Себя пророкам. Как же совместить одно с другим?

Филон решил эту проблему, отметив важное различие между совершенно непостижимым естеством *усия* (*ousia*) Бога и его деяниями на земле, которые философ именовал «силами» (*dynameis*), или «энергиями» (*energeiai*). В целом, это походило на решение Р и авторов «Премудростей»: истинного Господа, как Он есть, нам не познать никогда. По Филону, Бог говорит Моисею: «Сущность Моя больше, чем могут вместить естество человеческое и, поистине, даже небеса и вся вселенная»<sup>111</sup>. По причине ограниченности нашего разума Бог пользуется Своими «силами», которые, судя по всему, равнозначны платоновским божественным формам (правда, в этом вопросе Филон не всегда последователен). Это и есть высшие реалии, какие только доступны человеческому пониманию. У Филона они извечно исходят от Бога, подобно тому как у Платона и Аристотеля – от Первоначала. Особенно важны две такие силы: Филон именует их Царской (она раскрывает Бога в упорядоченности мира) и Творческой (через нее Бог являет Себя в благодеяниях, даруемых людям). Ни ту, ни другую не следует путать с божественным естеством (*усией*), извечно окутанным непроницаемой тайной. Силы Бога позволяют нам улавливать лишь проблески совершенно непостижимой реальности. Время от времени Филон говорит о сущности (*усии*) Бога в сочетании с Царской и Творческой силами, образующими нечто вроде троицы. В частности, предлагая свое толкование истории о пришествии Яхве и двух ангелов к Аврааму близ дубравы Мамре, Филон утверждает, что это аллегорическое олицетворение Божественной *усии* (Бог-как-Он-есть) и двух главных сил<sup>112</sup>.

И был бы изумлен подобными идеями. Евреи вообще с недоверием относились к представлениям Филона о Боге. Христианам эти взгляды принесли, однако, огромную пользу, а греки, как мы увидим далее, глубоко прониклись мыслью о разнице между непостижимым «естеством» Бога и «энергиями», посредством которых Он нам открывается. Значительное влияние на них оказала и филоновская теория о божественном Логосе. Как и другие авторы книг о Премудрости, Филон полагал, что Бог составил некий генеральный план (*логос*) творения. Замысел-Логос соответствовал Платоновому миру идеальных форм, и формы эти воплотились затем в материальной вселенной. В этом вопросе Филон тоже не до конца последователен: он то считает Логос одной из сил, то, судя по всему, ставит его над ними и именует высочайшей из идей Бога, доступных человеческому пониманию. Тем не менее, размышляя

<sup>111</sup> *De Specialibus Legibus*, 1:43.

<sup>112</sup> *God Is Immutable*, 62; *Life of Moses*, 1:75.



о Логосе, мы ничуть не приближаемся к познанию Бога, хотя и вырываемся за пределы сбивчивого ума и обретаем интуитивное восприятие, которое «выше мышления и всего драгоценнее, так как прочее – просто мысль»<sup>113</sup>. Такая деятельность во многом сходна с платоновским созерцанием (*теорией*). Филон настойчиво утверждал, что нам никогда не постичь *Бога-как-Он-есть* и высшей из доступных человеку истин является лишь восторженное осознание того, что Бог совершенно за пределами и умом Его не объять.

Впрочем, все не так безнадежно, как может показаться. Филон поведал нам про бурные чувства и счастье, которые он испытывал при погружении в непостижимое, наделявшее его свободой и творческими силами. Как и Платон, душу он считал изгнанницей, попавшей в ловушку материального мира. Изгнаннице надлежит подняться к Богу, вернуться на родину, оставив любые слова и чувства, так как тело приковывает ее к несовершенному миру. В конце концов освобожденная душа испытывает блаженство, которое уносит ее за унылые горизонты эго к иной, беспредельной действительности. Нам уже ясно, что рассуждения о Боге часто превращались в творческую игру воображения. Пророки, размышляя о своих переживаниях, инстинктивно соотносили их с некой сущностью, которую они именовали «Богом». Филон показал, что религиозное созерцание имеет много общего с другими видами творческой деятельности. По его признанию, временами, когда он с тоской корпел над своими книгами и не мог продвинуться ни на шаг, его вдруг окутывало Божественное:

Я внезапно переполнялся, мысли сыпались, словно снег, и такая Божественная одержимость вселяла в меня какое-то корибантическое безумие, и я не замечал более ничего – ни места, ни людей, ни настоящего, ни самого себя, ни что я говорю или пишу. Ибо мной овладевали впечатления, мысли, радость жизни, пронзительные видения и необычайная ясность зрения вещей, какая дается глазам лишь при чистейшем изображении<sup>114</sup>.

Позднее столь тесное единство с греческим миром стало для евреев невозможным. В год смерти Филона в Александрии прошли еврейские погромы; повсюду стремительно распространялась боязнь мятежей со стороны евреев. В I в. до н. э. север Африки и Средний Восток захватила Римская империя. Римляне тоже поддались соблазну эллинской культуры; их давним богам нашлось место в греческом пантеоне, а сами они с восторгом переняли эллинскую философию. Чего они не унаследовали от греков, так это неприязни к евреям. Вообще говоря, последним римляне оказывали куда больше почтения, так как считали евреев достаточно надежными союзниками в тех греческих полисах, где к Риму относились враждебно. В религии евреям тоже предоставили полную свободу: все знали, что вера израильтян очень древняя, и одно это внушало уважение. Отношения между евреями и римлянами были неплохими даже в Палестине, где чужеземную власть всегда недолюбливали. К I веку н. э. иудаизм занял в Римской империи очень прочное положение: евреи составляли десятую часть ее населения, а в Александрии, где жил Филон, евреев было не менее сорока процентов от общего числа жителей. Римский мир искал в те времена новых религиозных решений; в воздухе витали идеи единобожия, а местные боги постепенно переходили в разряд скромных частных проявлений единой и вездесущей божественности. Римлян особенно привлекала высоконравственная сторона иудаизма. Многие из тех, кто по вполне понятным причинам не желал делать обрезание и соблюдать все законы Торы, часто становились почетными членами синагог; таких верующих называли «богобязненными». Их становилось все больше; есть даже предположения, что в иудейскую веру обратился один из императоров Флавиев (как позднее Константин принял христианство). В Палестине, однако, группа политических ревнителей яростно сопро-

<sup>113</sup> Abraham, 121–123.

<sup>114</sup> The Migration of Abraham, 34–35.

тивлялась римской власти. В 66 г. н. э. они подняли восстание против Рима и, как ни странно, целых четыре года сдерживали натиск римских войск. Власти опасались, что евреи начнут бунтовать и в других землях, поэтому мятеж был безжалостно подавлен. В 70 г. войска нового императора Веспасиана взяли Иерусалим, Храм сровняли с землей, а город переименовали на римский лад: Элия Капитолина. Евреи в очередной раз вынуждены были стать изгнанниками.

Утрата Храма, идейного символа обновленного иудаизма, стала для верующих страшным горем, но, судя по всему, палестинские евреи, которые всегда были консервативнее эллинизированных соплеменников в диаспорах, успели подготовиться к бедствиям. На Святой Земле одна за другой появились многочисленные секты, и каждая из них так или иначе отрекалась от Иерусалимского Храма. Ессеи и кумранская секта считали, что в Храме все равно царят продажность и разврат, потому-то правоверным и приходится теперь жить небольшими группами вроде монашеской по духу общины, обосновавшейся у Мертвого моря. В секте мечтали построить новую, уже не рукотворную святыню – Храм Духа. Вместо давних обрядов жертвоприношения животных вводились очистительные ритуалы, грехи смывали с себя крещением и совместными трапезами. Бог должен пребывать в товариществе тех, кто Его любит, а не в каменном здании, – так рассуждали общинники.

Самыми прогрессивными среди евреев Палестины были фарисеи; они считали мировоззрение ессеев слишком оторванным от жизни. В Новом Завете фарисеи именуются “гробами повапленными” и громогласными лицемерами, но эти риторические крайности обусловлены полемикой I века. Фарисеи были страстными ревнителями иудейской духовности. Они верили, что всему Израилю суждено стать народом священников, а Бог должен пребывать не только в Храме, но и в самой невзрачной лачуге. В соответствии со своими взглядами, фарисеи вели себя как официальная духовная каста, соблюдали особые правила чистоты, а обряды проводили только в домашних святилищах. Они считали, что принимать пищу следует только в состоянии духовной чистоты, так как обеденный стол каждого еврея подобен жертвеннику Яхве в Храме. Помимо прочего, фарисеи призывали ощущать присутствие Бога в самых незначительных повседневных мелочах. Отныне евреи могли сближаться с Богом без посредничества священников и сложных ритуалов, а грехи искупали любовью и добрыми делами во благо своих ближних. Важнейшей из *мицвот* Торы стало милосердие. Кроме того, считалось, что, когда несколько евреев читают Тору сообща, рядом с ними незримо пребывает Бог. Начало столетия ознаменовалось появлением в стране двух соперничавших школ: первая, более строгая, опиралась на учение Шаммая Старшего; вторую возглавлял великий раввин Гиллель Старший – она-то и стала кузницей популярнейшей партии фарисеев. Сохранилась легенда о том, как один язычник пришел к Гиллелю и сказал, что обратится в иудаизм, если учитель успеет выразить всю сущность Торы, стоя на одной ноге. Гиллель ответил ему: «Не делай другим того, чего не пожелал бы себе, – вот и вся Тора. А теперь иди и читай ее»<sup>115</sup>.

К началу страшного 70 года фарисейство стало самым уважаемым и значительным направлением палестинского иудаизма. Оно уже доказало своему народу, что для поклонения Богу не нужны храмы; к этому сводится смысл известной притчи:

Однажды раввин Иоханан бен Заккай вышел за ворота Иерусалима, а раввин Иошуа пошел вслед за ним и увидел, что Храм лежит в руинах.

«Горе нам! – воскликнул Иошуа. – Погибла святыня, где искупали мы грехи Израилевы!»

<sup>115</sup> *Shabbat*, 31a.

«Не печалься, сын мой, – ответил Иоханан. – У нас по-прежнему есть иной, не менее верный путь искупления – любящая доброта; ибо сказал Господь, что милости хочет, а не жертвы»<sup>116</sup>.

По преданию, после падения Иерусалима раввин Иоханан бен Зак-кай (ок. 1–80 гг. н. э.) был вывезен из горящего города в гробу. Он был против восстания евреев и считал, что его народу было бы выгоднее избежать конфликта. Римляне позволили ему создать в Иавнее, что к западу от Иерусалима, независимую фарисейскую общину. Такие группы возникали по всей Палестине и Вавилонии, и между ними сохранялась тесная связь. В этих общинах проходили подготовку книжники-*таннаи*, к числу которых относились многие герои-раввины: сам Иоханан, мистик Акиба бен Иосиф (ок. 50–135 гг.) и раввин Исмаил бен Элиша. *Таннаи* составили «Мишну» – кодифицированный свод Устного Закона, где заветам Моисея придавался более современный вид. Впоследствии другие ученые – *амораи* – написали комментарии к «Мишне» и ряд трактатов; совокупность этих трудов получила название «Талмуд». Вообще говоря, есть два Талмуда: Иерусалимский, составленный к концу IV в., и Вавилонский; последний был закончен лишь к началу VI в. и считается сейчас более авторитетным. На этом процесс не остановился: новые поколения ученых мужей добавляли свои комментарии к Талмуду и экзегезам предшественников. Талмудические рассуждения о законе Моисея вовсе не так сухи, как может показаться со стороны. В сущности, это были нескончаемые размышления на тему о Слове Божьем и о новой «святой святых». Каждый комментарий ложился кирпичиком в стены и своды нового Храма, освящающего присутствие Бога среди Его людей.

Яхве всегда был богом потусторонним и повелевал людьми извне, с невообразимо далеких высей. Раввины сделали Его, однако, непосредственно близким человеку и наполнили Богом обыденные мелочи. Вследствие утраты Храма и мучительного опыта очередного изгнания евреи нуждались в Боге, который был бы рядом, вместе с ними. Раввины не строили какого-то официального учения о Боге. Вместо этого они учились переживать Его почти осязаемое присутствие. Такую духовность называют «нормальным мистическим» состоянием<sup>117</sup>. В самых ранних фрагментах Талмуда опыт переживания Бога связан с таинственными физическими явлениями. Раввины говорят о Святом Духе, который объемлет все сущее и само здание святыни и дает ощутить Свое присутствие в дуновениях ветра или жаре пламени; другие слышат Бога в колокольном звоне и громких ударах. Например, раввин Иоханан размышлял однажды над увиденной Иезекиилем колесницей, как вдруг пламя низошло с высоты, ангелы возникли ниоткуда и глас небесный подтвердил, что Господь уготовил раввину особую миссию<sup>118</sup>.

Ощущение близости Бога было настолько сильным, что какие-либо официальные, безличные доктрины в подобных случаях были бы совершенно неуместны. Раввины не раз высказывали предположение, что каждый израильтянин из числа стоявших некогда у подножия горы Синайской воспринял Господа по-своему. Бог, можно сказать, приспособлял Себя «под стать разумению каждого человека»<sup>119</sup>. Как выразился один раввин, «Бог является не удручая, но сообразно со способностью человека Его узнать»<sup>120</sup>. Это исключительно важное прозрение означало, что Бога невозможно описать жесткой формулой, как если бы Он был для всех одинаков; Бог – переживание исключительно субъективное. Каждый человек воспринимает Божественную реальность по-своему – в том виде, который соответствует его потребностям и характеру. Раввины утверждали, что и каждый пророк видел Господа по-своему, соответственно особенностям его представлений о Божественном. Как мы убедимся впоследствии, сходные

<sup>116</sup> Aroth de Rabba Nathan, 6.

<sup>117</sup> Louis Jacobs, *Faith* (London, 1968), p. 7.

<sup>118</sup> *Leviticus Rabba*, 8:2; *Sotah*, 9b.

<sup>119</sup> *Exodus Rabba*, 34:1; *Hagigah*, 13b; *Mekhilta* к «Исходу», 15:3.

<sup>120</sup> *Baba Metzia*, 59b.

взгляды сложились и в других формах единобожия. Богословские мнения до сих пор остаются в иудаизме делом частным и никому не навязываются.

Любая официальная доктрина умаляла бы загадочность Господа. Раввины неустанно подчеркивали, что Бог совершенно непостижим. В тайну Божественного не смог проникнуть даже Моисей, а царь Давид признался, что его попытки постичь Господа оказались тщетными: Он слишком велик для человеческого ума<sup>121</sup>. Евреям запрещено было даже произносить Его имя, и это еще раз напоминает, что всякая попытка выразить сущность Бога заведомо обречена. Имя Господне записывали как «YHVN» и при чтении священных текстов не произносили. Восхищаться деяниями Бога в окружающем мире допустимо, но, как сказал раввин Хуна, это может приоткрыть лишь мимолетные проблески реальности: «Человек не в силах постичь смысл грома, урагана, бури, собственного естества и порядка во вселенной. Так не безумная ли Дерзость мнить, будто способен он познать пути Царя Царей?»<sup>122</sup> Значение идеи Бога сводилось не к поиску удобных ответов, а к пробуждению чувства таинственности и чудесности всего сущего. Раввины даже призывали израильтян не слишком часто восхвалять Господа в молитвах, ведь и лестные слова неминуемо искажают истину<sup>123</sup>.

Но какими отношениями может быть связана с обычным миром эта запредельная, непостижимая сущность? Раввины отвечали на этот вопрос парадоксом: «Господь – обитель мира, но мир – не Его обитель»<sup>124</sup>. Бог, так сказать, окружает, окутывает вселенную, но не пребывает в ней, как сотворенное Им сущее. Было у раввинов и другое излюбленное сравнение: Господь пронизывает мир, как душа обитает в теле: в каждом случае первое выше второго. Говорили также, что Бог подобен всаднику: сидя верхом, тот отчасти зависит от животного, но все же разумнее коня и властен над ним. Это, конечно, лишь несовершенные уподобления, и они тоже далеки от истины, так как наше воображение способно только строить догадки о бытии необъятного и невыразимого «чего-то», где мы живем и действуем. Высказываясь о присутствии Господа на земле, раввины столь же тщательно, как и библейские авторы, отличали следы Бога, которые Он позволяет нам замечать, от Его непостижимого сокровенного естества. Предпочитали образы «славы» (*кавод*), тетраграмматона (YHVN) и Святого Духа, постоянно напоминая о том, что Бог в нашем восприятии не равнозначен Его сущности.

Одним из самых популярных синонимов понятия «Бог» стала *Шехина* (от древнееврейского *шахан*: «пребывать в [чьей] скинии»). Теперь, когда храмы канули в забвение, символом близости к Божеству стал Господь, сопровождавший израильтян во время скитаний по пустыне. Многие полагали, что *Шехина*, оставшаяся с народом Божиим на земле, по-прежнему обитает на Храмовой горе, пусть даже сам Храм давно разрушен. Другие раввины возражали: гибель Храма, по их мнению, высвободила *Шехину* из окрестностей Иерусалима и позволила ей распространиться по всему миру<sup>125</sup>. Подобно «славе» Божьей или Святому Духу, *Шехина* считалась не самостоятельной божественной сущностью, а присутствием Господа на земле. Окидывая взглядом историю своего народа, раввины пришли к заключению, что *Шехина* была с евреями всегда:

Приди и узри, сколь любимы израильтяне Господом, ибо куда ни шли, следовала за ними *Шехина*, ибо сказано: «не открылся ли Я дому отца твоего, когда еще были они в Египте?»<sup>126</sup>

<sup>121</sup> См. Пс. 138; *Mishna Psalm* 25:6; *Tanhuma*, 3:80.

<sup>122</sup> Комм. к Иов. 11:7; *Mishna Psalm* 25:6.

<sup>123</sup> Так считал, например, раввин Иоханан бен Наппаха: «Кто чрезмерно восхваляет Бога, будет с корнем вырван из мира сего».

<sup>124</sup> *Рабба* к «Бытию», 68:9.

<sup>125</sup> В. Berakoth, 10a; *Leviticus Rabba*, 4:8; *Yalkut* к Пс. 90:1; *Exodus Rabba*.

<sup>126</sup> 1 Цар. 2:27.

И в Вавилоне *Шехина* была с ними, ибо сказано: «ради вас Я послал в Вавилон»<sup>127</sup>. И когда Израиль спасется в грядущем, *Шехина* по-прежнему пребудет с ними, ибо сказано:

«Господь, Бог твой, возвратит пленных твоих»<sup>128</sup> – другими словами, Бог возвратится с твоими пленными<sup>129</sup>.

Связь Израиля с Богом была такой тесной, что, вспоминая, как Он помогал им в прошлом, израильтяне часто говорили: «*Себя* Ты спасал, Господи!»<sup>130</sup> Так раввины, на свой иудейский лад, нащупали наконец идею Бога, тождественного человеку, – аналог индуистского Атмана.

Образ *Шехины* помогал изгнанникам воспитывать в себе ощущение Божьего присутствия повсюду, куда ни заносила их судьба. Одни раввины говорили, что в чужих землях *Шехина* переносится из синагоги в синагогу, другие утверждали, что она всегда пребывает у входа молельни и освящает собой каждый шаг еврея, идущего в Дом Знаний; кроме того, *Шехина* стоит в дверях синагоги, когда находящиеся там евреи хором произносят *Шема*<sup>131</sup>. Подобно первым христианам, раввины призывали израильтян жить сплоченной общиной – как «одно тело и одна душа»<sup>132</sup>. Сама община стала новым Храмом, восславляющим вездесущего Бога; когда иудаисты собирались в синагоге и повторяли *Шема* в унисон, «ревностно, единогласно, единомышленно и единозвучно», Господь был среди них. Но разлада в общине Он не выносил, а если подобное случалось, немедленно возвращался на небеса, где ангелы извечно поют Ему хвалу «одногласно и всеозвучно»<sup>133</sup>. На высшую связь Бога с Израилем можно было надеяться лишь при условии полного единства израильтян на земле. Раввины неустанно повторяли, что всюду, где несколько евреев дружно изучают Тору, появляется и *Шехина*<sup>134</sup>.

В изгнании евреи с особой остротой ощущали жестокость окружающего мира, но благодаря *Шехине* могли чувствовать близость милосердного Господа. Иудаисты крепили к рукам и лбам филактерии (*тфиллин*), носили ритуальную бахрому (*цицит*) и, как предписывало «Второзаконие», гвоздями приколачивали над дверью домов текст *Шема*. Никто не должен был даже пытаться осмыслить такие странные обряды, ведь толкования лишь профанировали бы их сокровенный смысл. Вместо этого надлежало исполнять *мицвот* так, чтобы сам ритуал выливался в чувство всеохватной любви Господа: «Израиль любим! Библия окутывает его множеством *мицвот*: *тфиллин* на голове и руке, *мезузах* на двери, *цицит* на одеждах»<sup>135</sup>. Эти знаки были сродни дорогим подаркам, какие цари вручают своим супругам, чтобы те выглядели еще прекраснее.

Но все было не так просто. Судя по тому же Талмуду, кое-кто сомневался, что в нашем унылом мире вера в Бога что-то меняет<sup>136</sup>. Духовность раввинов стала нормой иудаизма – и не только для беженцев из Иерусалима, но и для евреев, проживших на чужбине всю жизнь. Сыграли роль вовсе не убедительные теоретические доводы – ведь многие практические предписания Моисеева Закона не имели логического смысла. Религию раввинов приняли потому, что она была действенной, помогала не впадать в отчаяние.

<sup>127</sup> Ис. 43:14.

<sup>128</sup> Втор. 30:3.

<sup>129</sup> В. Migillah, 29a.

<sup>130</sup> Рабба к «Песни песней», 2; *Jerusalem Sukkah*, 4.

<sup>131</sup> Рабба к Числ., 11:2; Рабба к Втор., 7:2 на основе Прит. 8:34.

<sup>132</sup> *Mekhila de Rabbi Simon* к Исх. 19:6; Деян. 4:32.

<sup>133</sup> Рабба к «Песни песней», 8:12.

<sup>134</sup> *Yalkut* к Песн. 1:2.

<sup>135</sup> *Sitre* к Втор. 36.

<sup>136</sup> A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God, The Names and Attributes of God* (Oxford, 1927), pp. 171–174.

Эта форма духовности считалась, однако, привилегией мужчин. Женщинам не предлагали – иными словами, не разрешали – становиться раввинами, изучать Тору и молиться в синагогах. Вера в Бога, как и большинство других идеологий той эпохи, приобретала патриархальные черты. Религиозные обязанности женщин сводились к поддержанию ритуальной чистоты в доме. У евреев идея освящения сущего давно означала отделение одних его частей от других, и теперь они в привычном духе разъединили женщин и мужчин – как молоко на кухне держат в стороне от мяса. На деле это означало, что женщинам отвели место низших существ. Пусть раввины и твердили, что Господь особо благословил жен, на утренних молитвах мужчинам все равно вменялось благодарить Творца за то, что Он не сделал их язычниками, рабами или женщинами. Брак и семейный очаг, тем не менее, считались священными. Святость брака раввины подчеркивали предписаниями, которые нередко понимаются превратно. Например, запрет половой близости во время менструации объясняется вовсе не тем, что женщина в эти дни якобы грязна и неприятна. Кратковременное воздержание призвано было укрепить мужнюю любовь: «Супруг может чрезмерно привыкнуть к жене и отстраниться от нее, и потому в Торе сказано, что семь дней [в период менструации] она должна быть *нидда* [недоступна для половых сношений], чтобы [после] муж желал ее, как в день свадьбы»<sup>137</sup>. В праздничные дни перед посещением синагоги мужчине предписывалось ритуальное омовение – но не потому, что он нечист телесно, а для особой чистоты перед священным богослужением. По тем же соображениям женщине вменялось купание после месячных: так она готовила себя к последующему священнодействию встречи с мужем. Подобная идея святости сексуальных отношений стала совершенно чужда христианству, где секс и Бог нередко считались несовместимыми.

Позднее иудеи действительно очень часто толковали свои законы как запреты, но в ту эпоху раввины отнюдь не проповедовали мрачную, аскетичную, жизнеотрицающую духовность. Они, напротив, утверждали, что иудей обязан быть счастливым и радостным. Например, в их описаниях Святой Дух «покидает» или «оставляет» таких известных библейских персонажей, как Иаков, Давид или Эсфирь, когда те больны или погружены в уныние<sup>138</sup>. Утратив присутствие Духа, раввины нередко повторяли начальные строки двадцать первого псалма: «Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня?» (возникает, кстати, интересный вопрос о загадочном смысле предсмертного восклицания Иисуса, промолвившего те же слова). Так или иначе, раввины учили, что Господь вовсе не желает, чтобы люди страдали. К своему телу человек должен относиться с почтением и заботой, так как оно сотворено по образу Божьему. Что касается плотских удовольствий, то избегать их даже грешно, ведь Господь создал их именно для утех. Раввины не считали, будто мучения и аскетизм приближают к Богу. Призывая свой народ к практическим способам «стяжания» Святого Духа, они в определенном смысле предлагали каждому создать свои, личные представления о Божественном. По их словам, трудно судить, где кончаются дела человеческие и начинается Промысел Божий. Даже пророки неизменно представляли Господа видимым на земле, приписывая Ему *собственные* прозрения. Тем самым раввины отводили себе решение задачи одновременно человеческой и божественной. Считалось, что новые предписания создаются людьми и Богом сообща. Приумножая Тору, раввины расширяли и укрепляли Его присутствие на земле. Вскоре их самих начали почитать как живое воплощение Торы; они были более прочих «подобны Господу», так как хорошо знали Закон<sup>139</sup>.

Ощущение вездесущности Бога привело иудаистов к представлению о святости всего человечества. Раввин Акиба учил, что *мицва* «Люби ближнего своего, как самого себя» явля-

<sup>137</sup> *Niddah*, 31b.

<sup>138</sup> Yalkut к 2 Цар. 22; B. Yoma, 22b; Yalkut к Есф. 5:2.

<sup>139</sup> Jacob E. Neusner, «Varieties of Judaism in the Formative Age», in Arthur Green, ed. *Jewish Spirituality*, 2 vols. (London, 1986, 1988), I, pp. 172–173.

ется «величайшим законом Торы»<sup>140</sup>. Оскорбление сородича расценивалось как хула на Бога, который создал людей по Своему подобию; в сущности, дурной поступок по отношению к ближнему означал безбожие, еретическое пренебрежение к Господу. Самым страшным преступлением было, разумеется, убийство – настоящее святотатство, ибо «сказано в Писаниях: кто проливает кровь, тот унижает Божественное»<sup>141</sup>. Помощь ближнему считалась актом *imitatio dei*, подражанием Его милосердию и состраданию. Более того, все люди равны, потому что каждый создан по образу Божьему. Даже Первосвященник должен быть наказан, если причинит вред соплеменнику, ведь такой поступок равнозначен отрицанию существования Господа<sup>142</sup>. Бог сотворил *адам*, единое человечество, чтобы показать нам, что всякий, кто погубит живую душу, будет покаран так, словно разрушил целый мир. С другой стороны, спасти от смерти одного человека – все равно что целую вселенную<sup>143</sup>. И это были отнюдь не возвышенные рассуждения, а основы законодательства, которое запрещало жертвовать одним человеком ради многих (например, при погромах). Одним из самых серьезных проступков было унижение ближнего, даже инородца или раба – это приравнивалось к убийству, то есть кощунственному отрицанию Господа<sup>144</sup>. Решающее значение приобрело право на свободу: во всем своде раввинских трудов почти не встретишь упоминаний о тюремном заключении, ведь только Господь вправе лишать человека свободы. Пренебрежением к Богу считалось также распространение о ком-то дурных слухов<sup>145</sup>. Евреи, однако, не склонны были считать Господа своеобразным «Большим Братом», неусыпно надзирающим свыше за каждым нашим шагом. Главной задачей было, напротив, воспитание в человеке внутреннего ощущения Божественности, благодаря которому любое общение с окружающими приобретает оттенок священнодействия.

Животным очень легко жить в ладу со своим естеством, но людям, похоже, всегда было сложно оставаться по-настоящему человеческими. Прежде Бог Израилев, казалось, пробуждал в своем народе самую страшную и бесчеловечную жестокость, но за долгие столетия совершенно изменился. Образ Яхве начал внушать людям сопереживание и почтительность к своим собратьям – характерные приметы всех религий «Осевого времени». Идеалы раввинов очень схожи с принципами второй религии Единого Бога, и это не удивительно, ведь корни христианства уходят именно в иудаизм.

<sup>140</sup> *Sifre* к Лев. 19:8.

<sup>141</sup> *Mekhilta* к Исх. 20:13.

<sup>142</sup> *Pirke Aboth*, 6:6; Horayot, 13a.

<sup>143</sup> *Pirke Aboth*, 6:6; Horayot, 13a.

<sup>144</sup> *Sanhedrin*, 4:5.

<sup>145</sup> *BabaMetziah*, 58b.

### 3. Свет язычникам

В ту пору, когда Филон развивал в Александрии свой платонизированный иудаизм, а в Иерусалиме изощрялись в нескончаемых спорах Гиллель и Шаммай, на севере Палестины начинался путь нового харизматичного чудотворца. Об Иисусе нам известно очень мало. Первый связный рассказ о его жизни, Евангелие от Марка, был написан не ранее 70 г., спустя целых сорок лет после смерти Христа. К тому времени исторические факты уже переплелись с мифическими сюжетами, которые показывают, какое глубокое значение приобрел Иисус в глазах его последователей. Марк передает именно это значение, а не реалистичный портрет Христа. Ранние христиане видели в нем нового Моисея или Иисуса Навина, основателя Нового Иерусалима. Как и в Будде, в Иисусе воплотились чаяния его современников: он стал живым олицетворением вековых мечтаний народа Израилева. Еще при жизни Иисуса многие палестинские евреи уверовали в него как в Мессию. У ворот Иерусалима его встречали и славили как Сына Давидова, но уже несколько дней спустя предали мучительной римской казни – распятию. Несмотря на скандальную историю Мессии, который умер как обычный преступник, его ученики не могли смириться с тем, что вера в него была ошибкой. Пошли слухи, что Иисус воскрес из мертвых. Одни поговаривали, что через три дня после казни его гроб оказался пустым, другие клялись, будто он являлся им в видениях, а однажды Христа якобы встретили сразу полтысячи человек. Ученики верили, что он скоро вернется, чтобы утвердить мессианское Царство Божье, – и, поскольку в таких представлениях не было ничего противного иудаизму, секту христиан признавали многие правоверные иудеи, в том числе и такие авторитеты, как раввин Гамлиил, внук Гиллеля и один из самых прославленных таннаим. Последователи Иисуса, как все богобоязненные евреи, ежедневно бывали в Храме. Позже, однако, идея Нового Израиля, внушенная жизнью, смертью и воскресением Иисуса, стала новой языческой верой, которая в конце концов пришла к совершенно новым представлениям о Боге.

Во времена казни Иисуса (ок. 30 г. н. э.) евреи уже были рьяными монотеистами, поэтому никто не предполагал, что Мессией окажется божественная сущность: это должен был быть простой смертный, пусть даже из высших сословий. Кое-кто из раввинов считал, что имя Мессии ведомо Богу предвечно, и в этом смысле можно, конечно, говорить, что Мессия пребывает «в Боге» от сотворения мира. Такую же символику вкладывали «Притчи» и «Екклесиаст» в образ божественной Премудрости. Евреи ожидали, что Мессией, «Помазанником», будет потомок Давида, царя и духовного пастыря, основавшего первое еврейское государство со столицей в Иерусалиме. В «Псалмах» Давида и Мессию время от времени именуют «Сынами Божиими», но это лишь образное выражение, подчеркивающее их особые отношения с Яхве. С тех пор как евреи вернулись из вавилонского плена, никто и помыслить не мог, что у Яхве, будто у какого-то гнусного языческого божка, может появиться отпрыск.

В «Евангелии от Марка» (самом раннем и, как принято считать, наиболее достоверном) Иисус выглядит вполне обычным человеком: семья, братья и сестры – и никаких ангелов, возвещающих его рождение и поющих над колыбелью. Младенчество и отрочество Иисуса вообще не отмечены ничем выдающимся. Более того, когда он начал проповедовать, горожане Назарета удивлялись, что сын местного плотника оказался таким необыкновенным. Марк повествует только о зрелых годах Иисуса. Вполне возможно, что Иисус был вначале учеником некоего Иоанна Крестителя, бродячего аскета – и, вероятно, ессея, поскольку Иоанн считал иерусалимскую власть безнадежно развращенной и выступал против нее с гневными проповедями. Он призывал простой люд покаяться и совершить очистительный обряд крещения в Иордане, как заведено у ессеев. Лука полагает, что Иисус и Иоанн состояли в родстве. Так или иначе, но именно для того, чтобы принять у Иоанна крещение, Иисус прошел долгий путь из Назарета в Иудею. И, как сообщает Марк, «когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн



разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него. И глас был с небес: Ты Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение»<sup>146</sup>. Иоанн сразу понял, что перед ним Мессия. Вслед за этим эпизодом Марк тут же переходит к рассказу о том, как Иисус проповедует по городам и весям Галилеи, провозглашая: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие»<sup>147</sup>.

Об истинном характере миссии Иисуса спорят давно. Судя по всему, в Евангелиях приводится лишь весьма незначительная часть его собственных высказываний; к тому же многие тексты были впоследствии сильно переработаны в церквах, основанных после смерти Иисуса апостолом Павлом. И все же некоторые места в текстах свидетельствуют о существенно иудейском характере жизни и учения Иисуса. Известно, что чудотворцы в Галилее были фигурами вполне привычными. Подобно Иисусу, все они нищенствовали, проповедовали, исцеляли недужных и изгоняли бесов. Как и у Христа, у этих святых галилеян обычно бывало много учеников. Кое-кто полагает, что Иисус был фарисеем школы Гиллеля, как и Павел, который утверждал, что перед обращением в христианство был фарисеем – есть даже сведения, что он сидел у ног раввина Гамлиила<sup>148</sup>. Воззрения Иисуса действительно соответствовали основным убеждениям фарисеев, ведь он тоже считал, что милосердие, любовь и доброта являются важнейшими из *мицвот*. Как и фарисеи, он хранил верность Торе; известно также, что он соблюдал правила набожности строже, чем многие его современники.<sup>149</sup> Кроме того, он фактически проповедовал «золотое правило» Гиллеля, утверждая, что весь Закон можно выразить одной идеей: «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки».<sup>150</sup> В том же Евангелии от Матфея Иисус выступает с резкой обличительной речью против «книжников и фарисеев», в которой именует их лицемерами; но столь клеветническое искажение реальных фактов со стороны человека, чья доброжелательность, по всеобщему мнению, была отличительной чертой всей его миссии, выглядит в высшей степени недостоверным. Лука, например, отзываясь о фарисеях довольно положительно – и в Евангелии, и в «Деяниях Апостолов». Добавим, что если бы фарисеи действительно были заклятыми врагами Иисуса и обрекли его на казнь, Павел вряд ли решился бы упомянуть о своем фарисейском прошлом. Антисемитский тон «Евангелия от Матфея» отражает, вероятнее всего, напряженность в отношениях иудеев и христиан, которая возникла намного позднее, уже в 80-е годы. В Евангелиях Иисус часто спорит с фарисеями, но эти диспуты либо вполне дружелюбны, либо отражают несогласие с более суровой школой Шаммая.

После смерти Иисуса его ученики решили, что он – Бог. Случилось это, впрочем, далеко не сразу; скоро мы убедимся, что доктрина об Иисусе как Боге в облике человека сформировалась лишь к четвертому столетию. Развитие христианской веры в Вочеловечение было процессом медленным и сложным. Сам Иисус явно не притязал на Божественность. При крещении глас небесный называет его «Сыном Божиим», но это, скорее всего, просто подтверждение того, что Иисус и есть возлюбленный Мессия. В подобном свидетельстве свыше нет ничего необычного: многие раввины испытывали так называемый *бат кол* (буквально: «Дочь Гласа») – особый душевный взлет сродни более прямым пророческим видениям<sup>151</sup>. Однажды такой *бат кол* услышал Иоханан бен Заккай, когда на него и его учеников низшел в виде огня Святой Дух, подтвердивший его, раввина, миссию. Иисус называл себя «Сыном Человеческим». Об этом именовании тоже немало спорили, но исходное выражение на арамейском (*бар наша*), судя по

<sup>146</sup> Мар. 1:10–11.

<sup>147</sup> Мар. 1:15; буквальный перевод с греческого звучит даже более впечатляюще: «Царствие Божие здесь!»

<sup>148</sup> Geza Vermes, *Jesus the Jew* (London, 1973); Paul Johnson, *A History of Jews* (London, 1987).

<sup>149</sup> См. Мат. 5:17–19.

<sup>150</sup> Мат. 7:12.

<sup>151</sup> *T. Sof.*, 13:2.

всему, просто подчеркивает людскую слабость и бренность. Если так, то Иисус скромно пояснял, что по-человечески смертен и рано или поздно тоже уйдет.

В Евангелиях говорится, что Господь наделил Иисуса определенными божественными «силами» (*dynamis*), которые позволяли этому простому смертному творить божественные чудеса исцеления и отпускать грехи. Таким образом, глядя на деяния Иисуса, люди видели живое и наглядное подобие Бога, в чем трое его учеников убедились однажды без всяких сомнений. Этот сюжет сохранился во всех синоптических Евангелиях и стал очень важным для христиан грядущих поколений. Иисус взшел с Петром, Иаковом и Иоанном на высокую гору (по устоявшейся версии, это была гора Фавор в Галилее) и там «преобразился пред ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет»<sup>152</sup>. Затем Иисус беседовал с представшими рядом Илией и Моисеем – они олицетворяют соответственно пророков и Завет. Петр чуть не лишился рассудка и, словно сам не понимая, о чем говорит, пролепетал, что в память о таком событии неплохо бы поставить на горе три кущи. В этот миг вершину окутало светлым облаком (вроде того, что опустилось некогда на гору Синайскую), и *бат кол* провозгласил: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте»<sup>153</sup>. Столетия спустя греческие христиане, размышляя над сокровенным смыслом этого видения, пришли к выводу, что тогда посредством преображенной человечности Иисуса воссияли «силы» Господни.

Те же греки подметили, впрочем, что Иисус никогда не утверждал, будто такие божественные «силы» могут проявляться только через него. Напротив, он неустанно напоминал ученикам, что если у них будет «вера», то появятся и «силы». Под «верой» он понимал, конечно, не разработку всех теологических тонкостей, а воспитание внутреннего состояния – открытости, полной самоотверженности перед Господом. Любому, кто полностью, без остатка вверит себя Богу, по силам делать то же, что делал Иисус. Подобно раввинам, Иисус считал, что Дух благосклонен не к редким избранным, а ко всем доброжелательным людям. В некоторых фрагментах даже предполагается, что Иисус – опять же, как многие раввины, – не отрицал того, что Дух может низойти и на *гойим*. Главное – «иметь веру», и тогда всякий сможет творить еще большие чудеса: не только изгонять бесов и отпускать грехи, но даже поднять гору и свергнуть ее в море<sup>154</sup>. Истинно верующий сам ощутит, как его человеческая слабость и бренность преобразуется деятельными «силами» Господа, которыми полнится мир Царства Мессии.

После смерти Иисуса его ученики не могли расстаться с верой в то, что он был так или иначе богоподобен. Молиться ему начали практически сразу. Святой Павел ничуть не сомневался, что силы Господни доступны даже язычникам, и проповедовал Евангелие в землях Македонии, Греции и нынешней Турции. Он был убежден, что в Новый Израиль могут войти не только евреи, соблюдающие Завет Моисеев во всей его полноте. Это возмутило ближайших учеников Иисуса, которые хотели создать более узкую, чисто иудейскую секту, и они после горячих споров порвали с Павлом. Впрочем, большую часть учеников Павла составляли евреи диаспоры и «богобоязненные», так что Новый Израиль все равно оставался глубоко иудейским. Павел никогда не называл Иисуса «богом» – только «Сыном Человеческим» в чисто иудаистском смысле; очевидно, что Иисус не был для апостола воплощением самого Господа: по мнению Павла, он просто обладал Божьими «силами» и «Духом», которыми вершились деяния Господа на земле и которые не следовало приравнивать к недоступной Божественной Сущности. Новоявленные христиане языческого мира, разумеется, далеко не всегда улавливали подобные тонкости; прошло время, и чудотворца, который всеми силами подчеркивал свою слабость и бренность, все равно обожествили. Доктрина Вочеловечения Господа во Христе

<sup>152</sup> Мат. 17:2.

<sup>153</sup> Мат. 17:1–5.

<sup>154</sup> См. Мат. 17:20; Мар. 11:22–23.

всегда возмущала иудаистов, а позднее была признана богохульством и в исламе. Замысловатая идея Вочеловечения таила в себе целый ряд опасностей; к тому же христиане часто понимали ее слишком буквально. Впрочем, в истории религии почитание «божьих воплощений» – дело обычное; мы еще увидим, что поразительно сходные по смыслу теологические построения разрабатывали даже иудаисты и мусульмане.

Религиозный порыв, предопределивший удивительное обожествление Иисуса, станет более понятным после краткого освещения событий, происходивших в ту же пору на другом конце света. В индуизме и буддизме стало общепринятым поклонение таким возвышенным существам, как сам Будда или воплощения традиционных индуистских божеств. Эта форма почитания личностей, именуемая *бхакти*, была обусловлена извечной тягой людей к религиям «с человеческим лицом». Тем не менее столь явная смена отправных точек в обеих индийских религиях без особых трудностей совместились с исходной верой, поскольку не отменяла ее важнейших приоритетов.

Будда умер в конце VI в. до н. э., и люди, естественно, хотели сберечь о нем память, но скульптуры и картины выглядели неуместными, ведь, погрузившись в нирвану, Просветленный уже не «существовал» в обычном смысле слова. Между тем крепла любовь к Будде-человеку, и желание размышлять об этой просветленной человечности стало таким острым, что в I в. до н. э. статуи все-таки появились. Первые из них поставили в Гандхаре (северо-восток Индии) и Матхуре на реке Джамна. Духовная сила, исходившая от подобных изображений, обеспечила им центральное место в буддийской духовности – несмотря на то что почитание человека, который полностью отбросил все личное, заметно противоречило самой сути учения Гаутамы. Впрочем, все религии меняются и развиваются, иначе рискуют просто устареть. Большинство буддистов ценят *бхакти* исключительно высоко, поскольку понимают, что эта дисциплина сберегла многие глубокие истины, которым грозило забвение. Вспомним, что, достигнув просветления, Будда пережил искушение остаться в нирване, но сочувствие к страдающему человечеству заставило его еще сорок лет провести в нашем мире, проповедуя Путь. Однако к I веку до н. э. буддийские монахи, похоже, все-таки позабыли об этом: они отгородились от мира стенами своих обителей и стремились достичь нирваны. К тому же монашеская жизнь отпугивала своими тяготами, и многие чувствовали, что она им не по силам. В I столетии н. э. появился новый тип буддийского героя – *бодхисаттва*, человек, который по примеру Будды отказался от нирваны, пожертвовав собственным освобождением ради спасения других. *Бодхисаттва* обрекает себя на новые рождения, лишь бы помочь людям избавиться от страданий. Как поясняют «Праджня-парамита-сутры» («Проповеди о совершенной мудрости»), составленные в конце I в. до н. э., *бодхисаттвы*

...не стремятся к личной нирване. Напротив, они видели множество страданий в мире бытия и, по-прежнему желая обрести высшее просветление, не пугаются более рождений и смертей. Они остаются во благо мира, для облегчения бремени мира, из сострадания к миру. Они исполнились решимости: «Мы станем защитой миру, местом успокоения в мире, окончательным утешением для мира, островами в этом мире, светом миру, наставниками для мира, указующими путь к спасению»<sup>155</sup>.

Кроме того, *бодхисаттва* обладает неисчерпаемым источником добродетели и помогает менее одухотворенным людям. Тот, кто поклоняется *бодхисаттве*, получает возможность попасть в следующей жизни на одно из райских небес буддийской мифологии – в мир более благоприятный для достижения просветления.

<sup>155</sup> *Astasahasrika* 15:293 in Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, 1959), p. 125.

Священные тексты неустанно напоминают, что подобные идеи не следует воспринимать буквально. Они не имеют ничего общего с привычной логикой и земными явлениями; это лишь символы, таящие неуловимую истину. В начале II в. н. э. философ Нагарджуна, основатель школы «пустоты», воспользовался парадоксами и диалектическим подходом, чтобы показать бессилие обычного понятийного языка. Окончательные истины, по его мнению, можно постигать только интуитивно, посредством медитации. Даже само буддийское учение условно: оно выражено исключительно обыденными, человеческими словами и потому не может во всей полноте изъяснить реальность, о которой пытался сообщить Будда. Буддисты, перенявшие эту философию, вскоре начали верить, что все вокруг нас – иллюзия (у нас, на Западе, их назвали бы идеалистами). Абсолют, сокровенная основа всего сущего, есть не что иное, как пустота, ничто, небытие, так как не существует в обычном смысле слова. Вполне естественно, что эту «пустоту» отождествили с нирваной. Каждый будда, включая Гаутаму, достигает нирваны, и из этого следует, что он в результате некоего несказанного преобразования *становится* нирваной и безраздельно сливается с Абсолютом. Таким образом, всякий, кто стремится к нирване, тем самым жаждет отождествиться с буддами.

Легко заметить, что *бхакти* – поклонение буддам и бодхисаттвам – очень похоже на христианскую веру в Иисуса. Помимо прочего, такой подход сделал буддийскую веру более приемлемой для широких масс (вспомним, как мечтал Павел сделать иудаизм доступным для язычников). Сходным образом развивалась идея *бхакти* и в индуизме; там начали поклоняться прежде всего Шиве и Вишну, двум старшим ведическим божествам. Популярное идолопоклонство вновь оказалось сильнее философской строгости упанишад. Со временем индуисты создали и свою Троицу: Брахма, Шива и Вишну считались тремя символами, или аспектами, единой и невыразимой реальности.

Быть может, Божественную тайну лучше созерцать в образе Шивы, парадоксального бога добра и зла, плодovitости и воздержанности, созидания и разрушения. По известной легенде, Шива – великий йог; он помогает верующим преодолеть личностное разумение Божества посредством медитации. Вишну обычно добр и весел. Он часто является людям в виде многочисленных воплощений, или *аватар*, самой прославленной из которых был Кришна – отпрыск знатной семьи, воспитанный пастухами. Популярные предания с восторгом повествуют о том, как он резвился с девицами; в этом случае Бог предстает перед нами в облике Возлюбленного Души. В другом случае, однако, Вишну-Кришна открывает царевичу Арджуне свою устрашающую сторону:

Вижу богов в твоём теле, о Боже, и множество разных существ – владыку Брахму, космического творца, сидящего на лотосе-престоле, всех мудрецов и божественных змиев<sup>156</sup>.

Кришна каким-то чудом вмещает в своём теле все; у него нет ни начала, ни конца, он заполняет собой все пространство и содержит всех божеств: «Боги ревущих бурь, боги солнца, яркие боги и боги обрядов»<sup>157</sup>. Кроме того, он – «человека дух неустанный», то есть суть человечности<sup>158</sup>. К нему все стремится, словно реки к морю или мотыльки к палящему огню. Глядя на это ужасающее зрелище, Арджуне остается только дрожать и трепетать; он едва не лишается чувств.

Развитие *бхакти* отвечало глубокой потребности человека в личных взаимоотношениях с Божеством. Поскольку Брахман совершенно недоступен, существовала опасность, что он, подобно древнему Богу Неба, полностью изгладится из человеческой памяти. Эволюция идеала бодхисаттвы в буддизме и аватары Вишну в индуизме свидетельствуют о новой ступени

<sup>156</sup> Бхагавад-гита, 11:15. Пер. Б. Смирнова.

<sup>157</sup> *Op. cit.*, 11:15, 11:39.

<sup>158</sup> *Op. cit.*, 11:18.

развития религиозности, когда верующие настаивают на том, что Абсолют не может быть чем-то меньшим, нежели человек. С другой стороны, эти символические учения и мифы исключают мысль о том, будто Абсолют можно выразить *одним-единственным* богоявлением: и будд, и бодхисаттв, и аватар было и будет очень много. Наконец, в этих мифах выразился идеал человечества: каждый должен стать просветленным, превратиться в бога – это и есть наше предназначение.

В I в. н. э. в иудаизме тоже росла жажда божественной имманентности. Личность Иисуса вполне соответствовала чаяниям людей. Апостол Павел, первый христианский автор и основоположник христианства как религии, считал, что Иисус сменил Тору и отныне является главным самооткровением Господа перед миром<sup>159</sup>. Остается лишь гадать, что под этим понималось. Послания Павла были скорее ответами на конкретные вопросы, а не последовательным и строгим изложением богословия. Очевидно, что он считал Иисуса Мессией: само слово «христос» является переводом древнееврейского *Massiach*, «помазанник». Кроме того, об Иисусе апостол говорил как о человеке необычном, хотя, как правоверный иудей, никогда не утверждал, будто Иисус – воплощенный Бог. Для описания своих чувств Павел постоянно пользуется выражением «во Христе»: христиане живут «во Христе», его смертью они крещены, а Церковь каким-то загадочным образом составляет Тело Христово<sup>160</sup>. Доказывать подобные истины логически Павел даже не пытался. Как и у многих других иудеев, у него были самые смутные представления о греческом рационализме, который он именует попросту «безумием»<sup>161</sup>. Все основано на чисто субъективных, мистических впечатлениях, и потому апостол описывает Иисуса как атмосферу, где «мы Им живем и движемся и существуем»<sup>162</sup>. Иисус стал для Павла источником религиозных переживаний, и апостол рассказывает о нем с таким благоговением, с каким его современники говорили, должно быть, только о Боге.

Разъясняя переданную ему веру, Павел утверждает, что Иисус страдал и умер «за грехи наши»<sup>163</sup>. Похоже, ученики Иисуса были настолько потрясены позорной казнью, что всеми силами старались оправдать ее некой пользой. В девятой главе мы еще поговорим о том, как на протяжении XVII столетия другие иудеи искали подобное объяснение не менее позорной смерти другого Мессии. Первые христиане верили, что Иисус каким-то чудом выжил, но «силы», которыми прежде обладал только он, отныне, как и было обещано, перешли к его ученикам. Из посланий Павла нам известно, что первые христиане испытывали самые разнообразные необычные переживания, наводящие на мысль о появлении нового идеала человека: одни творили чудеса, другие говорили на небесных языках, третьи оглашали провозвестия, внушенные, по их мнению, Самим Богом. Церковные службы были мероприятиями шумными и зрелищными, что выгодно отличало их от нынешних пресных речитативов в приходских церквях. Судя по всему, смерть Иисуса действительно была в каком-то смысле благотворной – она родила «обновленную жизнь» и «новую тварь», о которых многократно говорит в своих посланиях Павел<sup>164</sup>.

Но в то время не было еще хорошо разработанной теории распятия как искупления «первородного греха» Адама; этот раздел богословия появился не ранее четвертого века и стал важным только для Запада. Павел и другие новозаветные авторы никогда не пытались точно разъяснить, в чем заключается спасительность смерти Иисуса. Несмотря на это, образ жертвенной казни Христа во многом сходен с идеалом бодхисаттвы, набравшим в те времена силу

<sup>159</sup> См. Гал. 1:11; 1:14.

<sup>160</sup> См., напр., Рим. 12:5; 1 Кор. 4:15; 2 Кор. 2:17.

<sup>161</sup> 1 Кор. 1:24.

<sup>162</sup> Слова, вложенные в уста Павлу автором «Деяний» (Деян. 17:28); возможно, цитата из Эпименида Критского.

<sup>163</sup> 1 Кор. 15:3.

<sup>164</sup> См., в частности, Рим. 6:4; 2 Кор. 5:17, Ефес. 2:15.

в Индии. Иисус, как и бодхисаттва, стал посредником между человеком и Абсолютом – с той лишь разницей, что Христос был *единственным* таким посредником и его содействие спасению людей было *fait accompli*<sup>165</sup>, а не делом неопределенного будущего. Павел настаивает на том, что самопожертвование Иисуса было событием уникальным. Хотя апостол и выражает надежду, что его собственные терзания тоже принесут пользу другим, не остается никаких сомнений в том, что мучения и смерть Иисуса куда выше «рангом»<sup>166</sup>. В такой идее, впрочем, таится своя опасность. Бесчисленные будды и непостижимые, парадоксальные аватары напоминали верующим, что Высшую реальность совершенно невозможно изъяснить до конца. Уникальность Вочеловечения в христианстве неявно предполагает, что неисчерпаемое бытие Бога *уже* проявилось однажды во всей полноте в одном-единственном человеке, а это может привести к примитивному идолопоклонству.

Сам Иисус повторял, что «силы» Господни доступны не только ему. Павел развивал эту идею, доказывая, что Иисус был лишь первым образцом нового человека: он не просто сделал то, что не удавалось прежнему Израилю, но и стал новым Адамом, символом обновления человечества – всех людей, в том числе и *гойим*<sup>167</sup>. Такая мысль тоже имеет много общего с буддийской: поскольку все будды слились воедино с Абсолютом, к этому сводится и предназначение каждого человека.

В послании к филиппийской церкви Павел произносит слова, которые принято считать первым христианским гимном. Помимо прочего, в нем поднимается ряд важных проблем. Прежде всего, апостол разъясняет новообращенным, что они, как сам Иисус, должны быть готовы к самопожертвованию:

Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу;  
Но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным  
человекам и по виду став как человек;  
Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти яростной.  
Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени,  
Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных,  
земных и преисподних,  
И всякий язык исповедал, что Господь [*Кириос*] Иисус Христос в славу  
Бога Отца<sup>168</sup>.

В этом гимне, очевидно, отражено распространенное среди первых христиан мнение о том, что Иисус изначально обладал неким предсуществованием «в Боге» и лишь затем стал человеком посредством «самоуничтожения» (*кенозис*) – то есть, подобно бодхисаттвам, решил разделить страдания с простыми смертными. Склад ума Павла был слишком иудейским, чтобы счесть Христа вторым Лицом Божества, извечно сущим наряду с *ΥΗΥΗ*. Гимн ясно показывает, что даже после вознесения Иисус остается отличным от Бога и занимает относительно Него низшее положение, хотя Господь возвеличил его и наградил званием *Кириос*. Не сам Христос принял это имя; оно дано ему лишь «в славу Бога Отца».

Примерно сорок лет спустя, около 100 г., подобное предположение высказал автор Евангелия от Иоанна. Во введении он рассказывает о Слове (*логос*), которое было «в начале у Бога» и стало орудием творения: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть»<sup>169</sup>. Под греческим понятием *логос* евангелист подразумевает вовсе не то, что когда-то имел в виду Филон; судя по духу текста, его автору куда ближе был палестинский,

<sup>165</sup> «Свершившийся факт» (*фр.*).

<sup>166</sup> См. Кол. 1:24; Еф. 3:1, 3:13; 1 Кор. 1:13.

<sup>167</sup> См. Рим. 1:12–18.

<sup>168</sup> Фил. 2:6–11.

<sup>169</sup> Иоан. 1:1–3.

а не эллинизированный иудаизм. В арамейских переводах древнееврейских текстов, так называемых *таргумах*, термин *Метга* («слово») означает деятельность Господа на земле. По существу, он передает тот же смысл, что и более ранние категории «славы», «Святого Духа» или *Шехины*, то есть подчеркивает разницу между проявлениями Божественного в нашем мире и непостижимым бытием Самого Бога. Как и божественная Премудрость, «Слово» олицетворяет исходный созидательный замысел Господа. Говоря о том, что Иисус имел некое предвечное существование, Павел и Иоанн вовсе не подразумевают, будто он был вторым божественным «Лицом», как в более позднем учении о Троице. Апостолы просто утверждают, что Христос возвысился над преходящим и личностным уровнем бытия. И поскольку воплотившиеся в Иисусе «сила» и «премудрость» означают деятельность Самого Господа, Христос действительно в определенном смысле выразил то, «что было от начала»<sup>170</sup>.

Подобные идеи имели смысл в контексте строгого иудаизма, но поздние христиане, воспитанные на греческой мысли, истолковали их совсем иначе. «Деяния апостолов», написанные не ранее 100 г., со всей очевидностью показывают, что у первых христиан сохранялись сугубо иудейские представления о Боге. На Пятидесятницу<sup>171</sup>, когда сотни евреев всех диаспор сошлись в Иерусалим, чтобы отпраздновать годовщину появления Торы, на учеников Иисуса низошел Святой Дух. Они услышали, как «внезапно сделался шум с неба, как-бы от несущегося сильного ветра, [...] и явились им разделяющиеся языки, как-бы огненные»<sup>172</sup>. Святой Дух явился первым евреям-христианам так же, как он открывался их современникам, *таннаим*. Ученики Христа тут же поспешили на улицы и начали проповедовать перед толпами евреев и «богобоязненных» из «Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее»<sup>173</sup>. Ко всеобщему изумлению, каждому слушателю казалось, будто апостолы говорят на его родном языке. Обратившийся затем к толпе Петр представил это чудо как торжество иудейской веры: пророки предсказывали, что однажды Господь изольет свой Дух на всех людей, так что даже женщины и рабы будут видеть видения и «сновидениями вразумляться»<sup>174</sup>. Этот день должен был ознаменовать становление Царства Мессии, когда Господь начнет жить на земле рядом со Своим народом. Петр отнюдь не утверждает, что Иисус Назорей был Богом, и лишь повторяет слова «Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил чрез Него среди нас, как и сами знаете». После мученической смерти Иисуса Господь воскресил его и вознес на особое, высочайшее место одесную Себя. Эти события были предвидены пророками и сочинителями псалмов, так что теперь «весь дом Израилев» может не сомневаться, что Иисус и был долгожданным Мессией<sup>175</sup>. Речь Петра является, судя по всему, главным провозвестием (*керизмой*) ранних христиан.

К концу IV в. христианство существенно окрепло именно в тех землях, которые перечислил автор «Деяний». Оно пустило корни в синагогах еврейской диаспоры, куда приходило немало «богобоязненных», то есть прозелитов. Казалось, реформированный иудаизм Павла решил множество давних проблем, ведь те люди в своем роде тоже «говорили на иных языках»: им не хватало единодушия и последовательности во взглядах. Многие евреи диаспоры считали Иерусалимский храм, насквозь пропитанный кровью животных, учреждением примитивным и варварским. «Деяния апостолов» донесли до нас это мнение в истории Стефана, еврея-эллиниста, который перешел в секту Иисуса и за богохульство был насмерть забит кам-

<sup>170</sup> 1 Иоан. 1:1.

<sup>171</sup> Автор имеет в виду не христианский, а еврейский праздник, называвшийся иначе «праздником седмиц» или «жатвы»; в этот день Бога не только славил за Синайский Завет, но и благодарили за новые земные плоды. — *Прим. пер.*

<sup>172</sup> Деян. 2:2–3.

<sup>173</sup> Деян. 2:9–10.

<sup>174</sup> См. Деян. 2:17; Иоил. 2:28.

<sup>175</sup> Деян. 2:22–36.

ниями по приговору Синедриона, еврейского совета старейшин. В своей предсмертной, полной страсти речи Стефан заявил, что Храм – оскорбление самой природы Бога: «Всевышний не в рукотворенных храмах живет»<sup>176</sup>.

Многие члены еврейской диаспоры по-прежнему признавали талмудический иудаизм, разработанный раввинами после разрушения Храма; другие же считали, что христианство дает ответ на давние вопросы о статусе Торы и универсальности иудаизма. Особенно привлекательной новая вера была, разумеется, для «богобоязненных», у которых появлялась надежда стать полноправными гражданами Нового Израиля без изнурительного бремени шестисот тринадцати *мицвот*.

В первом веке христиане продолжали размышлять о Боге и молились ему как правоверные иудеи; они дискутировали наравне с раввинами, а церкви их мало чем отличались от синагог. Однако в 80-е годы, когда христиан официально изгнали из синагог за отказ соблюдать Тору, начались их язвительные диспуты с иудаистами. В первые десятилетия н. э. иудаизм, как мы уже знаем, привлек немало новообращенных, но после 70 года, когда у евреев начались трения с римлянами, позиции их веры серьезно ослабели. Частые переходы «богобоязненных» в лагерь христиан отбили у иудаистов охоту к прозелитизму и заставили относиться к потенциальным кандидатам с подозрительностью. Язычники, которых прежде мог привлечь иудаизм, обращались теперь к христианству; правда, в большинстве своем то были рабы и представители беднейших сословий. Образованные иноверцы начали принимать христианство лишь к концу II столетия; именно они и сумели разъяснить идеи новой религии недоверчивому языческому миру.

В Римской империи христианство сочли сперва одним из ответвлений иудаизма, но после того, как христиане перестали показываться в синагогах, к ним начали относиться с презрением: отречение от веры отцов римляне восприняли как страшный грех, а саму секту – как религиозных фанатиков. Римским моральным идеалом была консервативность; высшая ценность придавалась обычаям предков и авторитету главы семейства. Под «прогрессом» понимались вовсе не дерзновенные прорывы в грядущее, а возвращение к былому золотому веку. В нашем обществе, основой которого стали перемены, в сознательном отказе от прошлого принято видеть большой творческий потенциал, но римляне считали любые новшества опасными и даже губительными. С особой же подозрительностью они относились к любым массовым движениям, рвавшим оковы традиций. По этой причине Рим строго следил за религиозным «шарлатанством» и ревностно ограждал от него своих подданных. И все же в Империи витал дух беспокойства и неудовлетворенности. Условия жизни в гигантском межнациональном государстве лишили древних богов величия и силы; теперь люди слишком остро сознавали существование чужих, непонятных культур. Требовались новые духовные решения. В Европу тем временем проникали восточные культы; Исида и Семеле поклонялись наряду с традиционными римскими божествами, символами устоев государства. На протяжении I в. н. э. то и дело возникали новые секты, обещавшие обращенным спасение и доподлинные знания о потустороннем мире. Однако ни одна из новоявленных религий пока не угрожала старым порядкам. Восточные божества не требовали безраздельного к себе внимания и не противоречили прежним обрядам; они были чем-то вроде святых, помогали по-новому увидеть мир, освежали ощущение его просторности. Присоединяйся к любым культам, чтить любых божеств! До тех пор, пока та или иная иноземная религия не представляла угрозы для привычных богов и не слишком выставляла себя напоказ, власть относилась к ней с терпимостью и без труда совмещала с привычным укладом жизни.

От религии в ту пору не ждали мучительных размышлений и объяснения смысла жизни. С подобными нуждами обращались к философии. В эпоху поздней античности жители Рим-

<sup>176</sup> Деян. 7:48.



ской империи поклонялись богам, чтобы заручиться их помощью в трудную минуту, добиться божественного благоволения к своей стране и ощутить целительную связь с минувшим. Религия заключалась не столько в богословии, сколько в культах и обрядах; она опиралась на чувства, а не на идеологию или принятую рассудком теорию. Подобное отношение нередко встречается и в наши дни: многих из тех, кто ходит сейчас на богослужения, теологические тонкости занимают в последнюю очередь.

Большинству людей не нужно никакой экзотики, им не по нраву сама идея новшеств. Они чувствуют, что сложившиеся обряды приносят ощущение связи с традиционным, а неизменность всегда успокаивает. Прихожане не ждут от проповедника блистательных свежих мыслей, и любое нарушение привычного порядка службы их только настораживает. Примерно такими же были и язычники поздней античности: им нравилось чтить богов, которым до них поклонялись многие поколения предков. Древние ритуалы вызывали чувство самобытности, укрепляли местные традиции и, казалось, были залогом того, что жизнь и дальше будет не хуже, чем теперь. Достижения цивилизации выглядели хрупкими, а безрассудное пренебрежение к богам-покровителям, которые помогали человеку сберечь плоды его творчества, могло поставить любые свершения под угрозу. Всякий культ, так или иначе противоречивший вере отцов и дедов, воспринимался со смутной опаской. Таким образом, христианство было неудобным вдвойне: у него не было ни вызывающего почтительность тысячелетнего стажа иудаизма, ни привлекательных обрядов язычества, которые всякий мог увидеть и оценить своими глазами. Кроме того, новая вера несла в себе серьезную угрозу: христиане настаивали, что их Бог – единственный, а прочие божества – лишь выдумки. Римскому биографу Гаю Светонию (70–160 гг.) христианство казалось сектой иррациональной и эксцентричной: *superstitio nova et prava*<sup>177</sup> – «порочное», разумеется, именно в силу своей «новизны»<sup>178</sup>.

Образованные язычники обращались за знаниями к философии, а не к религии. Их святыми и пророками были такие античные философы, как Платон, Пифагор и Эпиктет, которых называли иногда «богорожденными». Считалось, например, что Платон действительно был сыном Аполлона. К религии философы относились с прохладной почтительностью, так как она, по их мнению, занималась совершенно иными материями. В те времена философы были не сухарями-книжечейми в башнях из слоновой кости, а людьми деятельными и общительными; они стремились спасать души современников и привлекали в свои школы как можно больше учеников. И Сократ, и Платон были в своей философии весьма «религиозными»: благодаря научным и метафизическим рассуждениям перед ними раскрывалось величие вселенной. Таким образом, в I в. н. э. грамотные и пытливые умы искали ответы на загадки жизни именно у античных философов, чьи сочинения содержали и вдохновляющую идеологию, и высоконравственные принципы. Христианство казалось большинству варварским предрассудком, а христианский бог – свирепым первобытным идолом, который то и Дело беспричинно вмешивается в суету смертных. Он, разумеется, не шел ни в какое сравнение с далеким и неизменным Богом таких философов, как Аристотель. Одно дело – допускать, что сынами божеств были личности масштаба Платона или Александра Македонского, и совсем другое – боготворить какого-то еврея, позорно казненного где-то на задворках Римской империи.

Одной из самых популярных философий поздней античности был платонизм. Неоплатоников I и II вв. Платон привлекал не как этический и политический мыслитель, но как мистик. Его труды помогали философам познавать себя, освобождали душу из темницы тела и переносили в мир Божества. Это была возвышенная и благородная система взглядов, где космология отражала прежде всего устойчивость и согласованность вселенной. Бытие Бога заключалось

<sup>177</sup> «Новое порочное суеверие» (лат.).

<sup>178</sup> Quoted by A. D. Nock, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933), p. 207.

в безмятежном созерцании Себя; неподвластный губительному влиянию времени и перемен, Он пребывал на самой вершине необъятной иерархии сущего. Вселенная зародилась в Боге и была естественным следствием Его чистого бытия; от Него исходили вечные формы, которые, в свою очередь, наполняли жизнью солнце, звезды и луну – светила, прикрепленные к ответственным им сферам. Были, наконец, и божества, но в них теперь видели ангелов-помощников Верховного Бога, которые несли божественное в подлунный мир. Платоник не нуждался в варварских сказках о боге, который ни с того ни с сего решил сотворить мир или, пренебрегая иерархией бытия, вступал в непосредственное общение с жалкой горсткой смертных. Последователям Платона не требовалось гротескное спасение благодаря распятому Помазаннику. Философ сам был подобен Богу, подарившему жизнь всему сущему, и потому мог вознестись в высшие сферы самостоятельно – разумно и в полной гармонии со вселенной.

Как же христианам удалось обратить в свою веру языческий мир?

Христианство словно сидело меж двух стульев: оно не было, по мнению римлян, ни религией, ни философией. Более того, христианам было довольно трудно даже толком перечислить свои «убеждения». Они вряд ли вообще сознавали, что создают совершенно особую систему взглядов, и в этом были очень похожи на своих сограждан-язычников. В их вере еще не было последовательного «богословия». Точнее всего христианство того времени можно определить как старательно воспитываемое состояние преданности. Слова «символа веры» произносились христианами не для того, чтобы выразить свое согласие с неким набором утверждений. Само слово *credere*, «верить», произошло, скорее всего, от *cor dare*: «вверять свое сердце». Восклицание «*Credo!*» («верую!», или, по-гречески, *pisteno*) подразумевало прежде всего эмоциональное, а не интеллектуальное отношение. Так, например, Феодор, который с 392 по 428 год был епископом Мопсуэстии, что в Киликии, втолковывал своей пастве:

Когда клянешься Господу: «Верую» (*pisteno*), тем самым показываешь, что остаешься верен Ему, никогда от Него не отворишься, всегда будешь чтить Его выше всего иного, жить в Нем и поступать по заветам Его<sup>179</sup>.

Позже христианам потребуется более четкое теоретическое обоснование своей веры, и они вспыхнут беспримерной в истории мировых религий страстью к богословским спорам. Нам уже известно, что в иудаизме официальной доктрины не было, а представления о Боге оставались, в общем, личным делом каждого. Такой же подход к вере был и у первых христиан.

Во втором столетии некоторые язычники, обратившиеся в христианство, попытались вразумить заблудших сограждан и доказать, что новая вера вовсе не является губительным разрывом с общепризнанной традицией. Одним из первых таких апологетов стал Иустин Кесарийский (100–165 гг.), мученически погибший за веру. В его неутомимом стремлении докопаться до сути отражается общая духовная тревога, характерная для той эпохи. Иустин не был ни глубоким, ни блистательным мыслителем. До обращения в христианство он бывал то у стоиков, то у перипатетиков, то у пифагорейцев, но, по-видимому, так и не смог разобраться в их сложных теориях. Характер и умственные способности Иустина не совсем подходили для занятий философией, но вера на уровне культов и обрядов его тоже не устраивала, и потому христианство оказалось вполне удачным выбором. В двух своих *апологиях* (ок. 150 и 155 гг.) он доказывал, что по сути христиане просто следуют Платону, который считал, что на свете есть один-единственный Бог. Главным же доводом Иустина было то, что Рождение Христа предсказывали и греческие философы, и еврейские пророки, – и эта мысль, должно быть, производила в ту пору сильное впечатление на язычников, ведь прорицания все еще были в большом почете. Кроме того, апологет утверждал, что Иисус – воплощение *логоса*, или божественной мысли, которую стоики считали основой космического порядка; *логос* активно действовал на земле на

<sup>179</sup> *Ad Baptizandos*, Homily 13:14; quoted by Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton, 1979), p. 259.

протяжении всей истории и в равной мере вдохновлял как греков, так и евреев. Развить эту свежую мысль Иустин, однако, не пытался, хотя вопросов она вызывала немало: как *логос* смог воплотиться в человеческом облике? Равнозначен ли *логос* таким библейским понятиям, как Слово и Премудрость? Какие отношения связывают его с Единым Богом?

Другие христиане разрабатывали куда более радикальные богословские системы, и не из любви к рассуждениям во имя истины, а ради укрощения душевной тревоги. В частности, в поисках причин своего острого чувства оторванности от божественного мира *гностики* («знающие») перешли от философии к мифологии. Их мифы отражали недостаток знаний о Боге и божественном; это невежество они, естественно, переживали как источник горя и стыда. И у Василида, который преподавал в Александрии в период между 130 и 160 годами, и у его современника Валентина, явившегося в Рим из Египта, появилось огромное число приверженцев – это по-своему подтверждает, что многие из новообращенных христиан чувствовали себя растерянными и лишенными ориентиров.

Все гностики начинали с непостижимой реальности, именуемой «Божество»: от Божества произошла та меньшая сущность, которую мы называем «Богом». О Божестве нет смысла говорить, поскольку оно совершенно недоступно ограниченному человеческому уму. Как поясняет Валентин, Божество – это

...Глубина или Первообраз, необъятный и невидимый, вечный и безначальный, существовавший бесчисленные века в величайшей тишине и спокойствии. Это мужской эон; ему соприсущ был женский эон «мысль», или «благодать», или «молчание»<sup>180</sup>.

Люди всегда строили догадки об этом Абсолюте, но ни одно из объяснений никогда не станет достоверным. Описать Божество невозможно; оно – не «добро» и не «зло». Нельзя даже сказать, что оно «существует». Василид утверждал, что в начале не было Бога, было лишь Божество, и Оно, строго говоря, было «Ничто», потому что не существовало в привычном смысле слова<sup>181</sup>.

Однако Ничто пожелало стать познанным, чтобы не оставаться далее в полном одиночестве в Глубине и Безмолвии. В недрах его бездонной сущности произошли радикальные перемены, следствием которых стал ряд эманаций, сходных с теми, о каких рассказывали древние языческие мифы. Первой эманацией был «Бог», которому сейчас поклоняются. Но и «Бог» был недоступен человеку, а само понятие нуждалось в дальнейшем прояснении. По этой причине от него попарно исходили все новые эманации (именуемые *эонами*), и каждая выражала одно из божественных свойств. «Бог» не имел пола, но каждая пара эманаций, как в «Энума элиш», состояла из мужского и женского – так создатели этой системы пытались избавиться от преобладания мужского элемента, присущего традиционному монотеизму. Очередные пары эманаций становились все слабее и разреженнее, так как все больше отдалялись от божественного Источника. Когда же появилась тридцатая такая пара эманации, процесс завершился и божественный мир – *Плерома* – принял свой окончательный вид. Ничего возмутительного в космологии гностиков не было: в ту эпоху все верили, что космос изобилует эонами, демонами и прочими духовными силами. Апостол Павел говорил о Престолах, Господствах, Властях и Силах, а для философов было самоочевидным, что такие незримые силы суть древние божества и посредники между людьми и Единым.

<sup>180</sup> В пересказе Иринея («Опровержение ересей», I.1.1). Почти все труды ранних «еретиков» были уничтожены и дошли до нас только в полемике их ортодоксальных оппонентов. Перевод (синодальный) прот. Преображенского. Цит. по изд.: *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. – Киев, 1917 [Репринт: Bruxelles: Жизнь с Богом, 1991]. – С. 686.

<sup>181</sup> См.: *Иринея.* Опровержение ересей, 7.21.4.

Затем произошла катастрофа – первобытное падение, которое гностики описывали по-разному. Одни утверждали, например, что София (Премудрость), последняя эманация, впала в немилость, поскольку пожелала обрести запретные знания о недоступной Божественности. Самонадеянность этих притязаний стала причиной изгнания ее из *Плеромы*; горе и страдания Софии воплотились в виде материального мира. С тех пор заблудшая изгнанница скитается по космосу, мечтая о возвращении к божественному Первоначалу. В этой смеси восточных и языческих идей выразилась убежденность гностиков в том, что наш мир есть в некотором смысле извращение мира небесного, вызванное неведением и путаницей. Другие гностики считали, что «Бог» не создавал наш мир, так как просто не имеет ничего общего с грубой материей. Вселенная сотворена одним из эонов, которого называли *Демииургом*, «Творцом». Он воспылил завистью к «Богу», захотел стать центром *Плеромы* – и, разумеется, был изгнан, после чего из духа противоречия сотворил вселенную. Но, как поясняет Валентин, Демииург «небо сотворил без знания, человека создал, не ведая человека, и землю произвел на свет без разумения земли»<sup>182</sup>.

Однако другой эон, Логос, явился на помощь несовершенному творению и низошел на землю во плоти Иисуса для того, чтобы указать людям обратный путь к Богу. Со временем это направление христианства было полностью подавлено, но и столетия спустя иудаисты, христиане и мусульмане будут вновь и вновь возвращаться к этой мифологеме, чувствуя, что она выражает их религиозные переживания точнее, чем ортодоксальное богословие.

Такие мифы не задумывались как буквальные и достоверные рассказы о сотворении и спасении; они были лишь символическим отражением некоей сокровенной истины. «Бог» и *Плерома* – отнюдь не внешние, пусть и очень далекие реалии; искать их следовало прежде всего в собственной душе:

Оставь поиски Бога и сущего, и прочие подобные искания.

Ищи Его, взяв началом себя. Познай, кто в тебе делает все Его собственным и говорит: «Мой Бог, мой ум, моя мысль, моя душа, мое тело». Познай источник радостей и печалей, любви и ненависти. Познай, что значит созерцать не желая и любить произвольно. И если тщательно изучишь это, то найдешь Его в себе<sup>183</sup>.

*Плерома* означала карту души. Если знаешь, куда глядеть, то различишь божественный свет даже в том мраке, в который погружен мир, ведь при Изначальном Грехопадении – Софии ли, Демииурга ли – из *Плеромы* брызнуло немало божественных искр, увязших после в материи. Гностик может найти такую искру в собственной душе, осознать в самом себе частицу Божественности, которая поможет нащупать путь домой.

Пример гностиков показывает, что многие новообращенные христиане не удовлетворялись традиционными представлениями о Боге, унаследованными от иудаизма. Мир вовсе не казался им «благом», творением доброжелательного божества. Сходная раздвоенность и неопределенность характерна для доктрины Маркиона (100–165 гг.), который основал в Риме свою конкурирующую Церковь и привлек множество последователей. Иисус говорил, что доброе дерево не приносит худых плодов<sup>184</sup>, так разве этот мир, где неприкрыто царят зло и страдания, мог быть создан благим Богом? Маркиона тоже ужасали древнееврейские писания, где речь идет о лютom и кровожадном боге, истреблявшем в праведном гневe целые народы. Маркион решил, что наш мир сотворен именно еврейским богом, который «ищет войны, непостоянен в своем намерении и даже противоречит себе»<sup>185</sup>. Однако Иисус поведал людям, что есть

<sup>182</sup> *Ibid.*, I.5.3.

<sup>183</sup> *Инполит.* Обличение всех ересей, 8.15.1–2.

<sup>184</sup> См. Лук. 6:43.

<sup>185</sup> *Ириней.* Опровержение ересей, 1.27.2. Цит. по изд.: *Поснов М.Э.* Указ. соч. – С. 691.

и другой Бог, о котором в древнееврейских книгах не упоминалось. Этот, второй Бог «кроток, ласков и весьма добр, даже чрезвычайно»<sup>186</sup>, – иными словами, совсем не похож на свирепого «Судию», создавшего нашу вселенную. Люди должны, таким образом, отвернуться от земного мира, который ничего не расскажет о милосердном Боге, ибо не Им сотворен. Следует также полностью отказаться от «ветхого» завета и сосредоточиться исключительно на новозаветных текстах, сохраняющих дух Иисуса. Популярность учения Маркиона подтверждает, что своей философией он открыто выразил общее беспокойство. Было время, когда он, казалось, вот-вот учредит независимую Церковь. Маркион нащупал больное место в христианском мироощущении. Целым поколениям христиан было невероятно трудно воспринимать материальный мир положительно, а многие из них до сих пор не знают, как относиться к древнееврейскому Богу.

Богослов Тертуллиан (160–220 гг.) из Северной Африки показал, впрочем, что Маркионов «благий» Бог похож скорее на греческого, чем на библейского. Действительно, столь безмятежная сущность, никак не соприкасающаяся с нашим порочным миром, больше напоминает аристотелевский Недвижимый Двигатель, нежели еврейского Господа. В греко-римском мире библейский Бог действительно воспринимался многими как божество дикое, то и дело допускающее промахи и, в целом, не заслуживающее почтения. Около 178 г. языческий философ Цельс обвинил христиан в узкопровинциальном подходе к идее Бога. Его возмущал тот факт, что христиане притязают на особое и исключительное положение; Богу угодны все люди, а эта жалкая горстка христиан твердит: «Господь оставил весь мир и движения небесные, позабыл о просторах земных, сосредоточив внимание только на нас»<sup>187</sup>.

Когда римская власть преследовала ранних христиан, их чаще всего обвиняли в «безбожии», так как новая концепция божественного была прямым оскорблением римской морали. Народ боялся, что христиане, не воздающие должного традиционным богам, поставят под угрозу все государство, и общественный порядок, и без того неустойчивый, рухнет. Христианство считали варварской верой, пренебрегающей всеми достижениями цивилизации.

И все же к концу II столетия в христианство начали обращаться по-настоящему образованные язычники. Им удалось примирить библейского бога семитов с греко-римскими идеалами. Первым из таких ученых стал Климент Александрийский (ок. 150–215 гг.), который, похоже, изучал прежде в Афинах философию. Климент не сомневался, что Яхве и Бог греческих мыслителей – один и тот же, а Платона называл «аттическим Моисеем». Однако богословие Климента изрядно удивило бы и апостола Павла, и самого Иисуса. Как у Платона и Аристотеля, главной характеристикой Бога у Климента оставалась *apatheia*: Он совершенно бесстрастен, неизменен и безучастен. Христиане могут причаститься божественному бытию, подражая спокойствию и невозмутимости Господа. Разработанный Климентом подход к жизни удивительно напоминает подробнейшие правила поведения, составленные когда-то раввинами, – с той лишь разницей, что постулаты Климента имели много общего с идеалами стоиков. Божественная безмятежность должна быть для христианина образцом в каждой мелочи жизни: нужно сидеть ровно, говорить тихо, смеяться сдержанно и даже отрываться неприметно. Благодаря прилежному воспитанию в себе бесстрастия христианин почувствует беспредельный внутренний Покой – подобие Бога, запечатленное в глубине человеческой души. Между Богом и людьми нет пропасти – и, соприкоснувшись с божественным идеалом, христианин ощутит присутствие Божественного Спутника, который «разделяет с нами кров, и стол, и всякие нравственные тщания нашей жизни»<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> Тертуллиан. Против Маркиона, 1.6.1. Перевод (синодальный) Н.Н. Щеглова. Цит. по изд.: Поснов М.Э. Указ. соч. – С. 400.

<sup>187</sup> Ориген. Против Цельса, 1.9.

<sup>188</sup> Климент Александрийский. Увещания эллинам, 1.8.4.

Тем не менее Климент тоже верил, что Иисус был «Богом живым, Который страдал и Которого ныне почитают»<sup>189</sup>. Тот, кто «их ноги [...] омыл, перепоясавшись льняным полотенцем», был, без сомнений, смиренный «Бог и Господь вселенной»<sup>190</sup>. Подражая Иисусу, христианин тоже станет богоподобным: божественным, незапятнанным и бесстрастным. Действительно, Христос был божественным *логосом*, который облекся плотью, «чтобы могли научиться люди у человека, как стать Богом»<sup>191</sup>. Сходные идеи проповедовал на Западе Ириней, епископ Лионский (130–200 гг.): Иисус был воплощенным Логосом, божественным Замыслом. Воплотившись, он освятил все ступени человеческого развития и стал образцом для христиан, которые должны подражать ему во всем, как актеры, целиком перенимающие характер своего персонажа. Так христианин воплощает в жизнь свой потенциал<sup>192</sup>. И Климент, и Ириней пытались приспособить иудейского Господа к характерным для их эпохи и культуры взглядам. И хотя Бог этот имел мало общего с чутким и ранимым Богом пророков, Климентова доктрина *apatheia* стала впоследствии основополагающей концепцией Бога в христианстве. В греческом мире людям хотелось подняться выше изменчивости и суетных чувств, обрести сверхчеловеческий покой. Несмотря на свою внутреннюю парадоксальность, именно этот идеал и одержал в конце концов победу.

Климент тоже обошел стороной важнейшие вопросы богословия. Как простой смертный мог быть одновременно Логосом, божественным Замыслом? Что именно означают утверждения о божественности Иисуса? Совпадают ли понятия «Логос» и «Сын Божий» и какой смысл приобретает это древнееврейское звание в эллинистическом мире? Как безучастный Господь мог страдать в Иисусе? Почему вообще христиане считают Иисуса божественным, хотя сами настаивают, что на свете только один Бог? В III в. христиане начали сознавать эти проблемы особенно остро. Сначала некий римлянин по имени Сабеллий, о котором почти ничего не известно, предположил, что библейские понятия «Отец», «Сын» и «Дух» можно сравнить с масками (*personae*) вроде тех, какие носили тогда в театрах лицедеи, чтобы голоса звучали громче. Единый Господь открывается миру под тем или иным «лицом». У Сабеллия нашлись ученики, но большую часть христиан его теория встревожила. Из нее следовало, в частности, что, играя роль Сына, неуязвимый Бог в некотором смысле страдал, а подобная мысль казалась многим совершенно неприемлемой. Не меньшее возмущение вызвал в ту эпоху и Павел Самосатский (с 260 по 272 г. – епископ Антиохийский), который утверждал, что Иисус был простым смертным, в котором, как в храме, пребывали Слово и Премудрость Господа. В 264 г. синод в Антиохии осудил богословие Павла, и тому удалось сохранить епископский сан только благодаря поддержке Зенобии, царицы Пальмирской. Как мы видим, для христиан было очень непросто примирить уверенность в божественной сущности Иисуса со столь же непоколебимой убежденностью в том, что Бог един.

В 202 г. Климент покинул Александрию ради поста священника при епископе Иерусалимском, а его место в школе для новообращенных занял блистательный ученик Ориген, которому тогда едва исполнилось двадцать лет. В отрочестве Ориген страстно верил, что самый надежный путь на небеса – мученичество. Четырьмя годами раньше погиб на арене его отец Леонид, и Ориген попытался было последовать его примеру. Матери, однако, удалось удержать сына, спрятав его одежды. Ориген начинал с веры в то, что христианская жизнь означает противоборство со всем миром, но позднее отказался от этих взглядов и разработал свою версию христианского платонизма. Былая вера в существование бездонной пропасти между Богом и земным миром, преодолеть которую можно лишь ценой невыносимых мук, сменилась новым

<sup>189</sup> *Ibid.*, 10.106.4.

<sup>190</sup> Климент Александрийский. Педагог, 2.3.381. Перевод (синодальный) Н.Н. Корсунского. Цит. по изд.: Климент Александрийский. Педагог. – Б/м.: Учебно-информационный екуменический центр ап. Павла, 1996. – С. 142.

<sup>191</sup> Климент Александрийский. Увещания эллинам, 1.8.4.

<sup>192</sup> См.: Ириней. Опровержение ересей, 5.16.2.

богословием, подчеркивающим неразрывную связь мироздания с Господом. Это была светлая, оптимистичная, исполненная радости духовная доктрина: христианин шаг за шагом восходит по лестнице бытия, пока не достигнет самого Бога, который есть наша родина и подлинная сущность.

Как платоник, Ориген верил в родство Господа и человеческой души; по его мнению, люди обладают врожденным знанием божественного, которое можно «вспомнить» и пробудить специальными упражнениями. Чтобы согласовать платоновскую философию с семитскими преданиями, Ориген разработал особый символический подход к толкованию Библии. Так, например, непорочное зачатие Христа в лоне Девы Марии следовало понимать прежде всего как зарождение божественной Премудрости в человеческой душе. Кроме того, Ориген внес поправки в некоторые идеи гностиков. По его теории, все обитатели духовного мира изначально созерцали несказанного Бога, который являл Себя в облике Логоса, божественного Слова и Премудрости. Но постепенно они устали от этого совершенного созерцания, выделились из божественного мира и, низвергнутые, застряли в телесных оболочках – это и был предел их падения. Тем не менее не все еще потеряно: душа может вернуться к Богу, пройдя долгую и трудную дорогу, причем путь этот продолжается и после смерти. Рано или поздно каждый выйдет из темницы тела, лишится половых признаков и вновь станет чистым духом. Созерцание (*теория*) приносит душе все больше знания (*гнозис*) о Боге, и знание это преобразует ее до тех пор, пока, как учил еще Платон, она сама не станет божественной. Бог – полная загадка, и описать Его словами или идеями просто невозможно; тем не менее душа обладает способностью познавать Бога, так как отчасти разделяет Его божественную сущность. Созерцание Логоса – совершенно естественное занятие человека, поскольку все наделенные духом существа (*logikoi*) предначальны равны друг другу. Когда души пали и были изгнаны из высшего мира, там остался лишь один дух, по-прежнему поглощенный созерцанием Божьего Слова. Это был дух будущего человека Иисуса Христа, а наши души – такие же, как и его. Вера в божественную природу Иисуса-человека была лишь переходным этапом; она помогает нам на нашем пути, но узреть Господа воочию можно только отказавшись от нее.

В IX веке Церковь осудит многие идеи Оригена как еретические. Ни Ориген, ни Климент не верили, в частности, что Бог сотворил мир из ничего (*ex nihilo*), хотя эта концепция позднее войдет в ортодоксальную христианскую доктрину. Что касается представлений Оригена о божественности Христа и пути спасения человечества, то они и вовсе противоречат более позднему официальному мнению. Ориген не верил во всеобщее «спасение» смертью Христа и утверждал, что каждый восходит к Господу самостоятельно. Однако в те времена, когда Ориген и Климент высказывали подобные соображения и разрабатывали свою, христианскую версию платонизма, никакой официальной доктрины еще не было. Никто не знал, сотворен ли наш мир Богом и в какой мере божествен каждый человек. Ортодоксальное вероучение сложилось лишь после мучительной борьбы в бурную эпоху IV–V вв.

Более всего Ориген прославился, пожалуй, своим самооскоплением. В Евангелиях Иисус говорит, что «есть скопцы, которые сделали себя скопцами для Царства Небесного»<sup>193</sup>, и Ориген воспринял это замечание слишком серьезно. В поздней античности оскопление было довольно обычной операцией. Ориген не кромсал себя ножом в приступе ярости и не руководствовался в своем решении патологическим отвращением к сексуальности, которое было присуще кое-кому из западных богословов – например, блаженному Иерониму (342–420 гг.). Британский ученый Питер Браун предполагает, что оскоплением Ориген хотел наглядно подтвердить свою доктрину маловажности всего человеческого, которое душа вскоре превзойдет. Очевидно, такие, казалось бы, неизменные свойства, как половая принадлежность, в процессе богжения исчезают, ведь Бог не имеет пола. Так или иначе, но в эпоху, когда обязательной

<sup>193</sup> Мат. 19:12.

приметой философа была солидная борода, символ мудрости, гладкощекий и тонкоголосый Ориген выглядел, должно быть, довольно странно.

У Аммония Саккаса, бывшего наставника Оригена, учился в Александрии Плотин (205–270 гг.). После учебы Плотин вступил в римское войско, втайне надеясь, что это поможет ему добраться до Индии, куда он страстно мечтал попасть. Поход кончился плачевно, и Плотин бежал в Антиохию. Позднее он основал в Риме престижную школу философии. О Плотине известно очень мало – он был человеком чрезвычайно скрытным, о себе никогда не говорил, даже не отмечал свои дни рождения. Как и Цельс, Плотин считал христианство верой весьма сомнительной, но, тем не менее, оказал огромное влияние на целые поколения будущих последователей всех трех монотеистических религий. По этой причине его представления о Боге стоит обсудить подробно. Идеи Плотина стали своеобразным водоразделом в истории философии: он изучил все главные течения греческой мысли за предыдущие 800 лет и привел их к той совершенной форме, которая вдохновляла даже наших видных современников – например, Томаса Элиота и Анри Бергсона. Опираясь на платоновские идеи, Плотин разработал систему взглядов, нацеленную на самопознание. Как и его предшественники, он вовсе не стремился дать научное объяснение устройству мироздания или отыскать материальные причины зарождения жизни. Не занимаясь поисками объективных объяснений в окружающем мире он, напротив, призывал учеников уходить в себя и изучать бездны собственной души.

Человек отчетливо сознает, что в его жизни что-то не так. Он не умеет ладить ни с другими, ни с самим собой. Он оторван от своей сокровенной природы и лишен ориентиров. Главными приметами нашего существования являются, похоже, внутренние противоречия и склонность все усложнять. Тем не менее мы неустанно стараемся свести окружающее нас многообразие явлений к некоему упорядоченному целому. Глядя на ближнего своего, мы не рассматриваем по отдельности его руки, ноги и голову, а машинально организуем разобщенные на вид конечности в целостный образ человека. Эта тяга к единству – основополагающее свойство человеческого мышления и, по мнению Плотина, оно, видимо, вообще отражает сущность всех вещей. Для того чтобы постичь сокровенную истину действительности, душа, по совету Платона, должна себя переделать, пройти очистительный процесс, *катарсис*, и погрузиться в созерцание (*теорию*). Душе нужно попытаться вырваться за пределы космоса и мира чувств и даже превзойти естественные возможности рассудка – только так удастся заглянуть в самую сердцевину реального. Это не взлет к некой внешней действительности, но, напротив, погружение в глубочайшие тайники собственного ума – если угодно, «восхождение наизнанку».

Высшей реальностью является предвечное целое, которое Плотин называл «Первоединым». Все сущее обязано своим появлением на свет только этой всемогущей реальности. Поскольку Первоединый – сама простота, сказать о нем нечего: у него нет таких свойств, отличимых от его сущности, какие можно было бы определить обычным языком. Первоединый просто *есть*. По той же причине он безымянен: «Если примемся мыслить о Первоедином в утвердительных категориях, – пояснял Плотин, – то Безмолвие расскажет о нем много больше правды»<sup>194</sup>. Нельзя даже говорить, что Первоединый существует, так как он и есть Бытие – это «не вещь, а то, что отлично от всех вещей»<sup>195</sup>. Затем Плотин добавляет, что Первоединый – это «Всё и Ничто; ни одна из существующих вещей, но, в то же время, каждая из них»<sup>196</sup>. Как мы убедимся в дальнейшем, подобные рассуждения станут лейтмотивом истории Бога.

Но и Безмолвие не есть истина во всей полноте, уточняет Плотин, поскольку люди способны отчасти познать Божественное. Это было бы невозможно, если бы Первоединый оставался окруженным непроницаемой тайной. Он должен был превзойти себя, вырваться за пре-

<sup>194</sup> Эннеады, 5.6.

<sup>195</sup> *Ibid.*, 5.3.11.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 7.3.2.



дела своей Простоты, чтобы сделать себя доступным таким несовершенным созданиям, как мы. Такое самопреодоление Божественного можно назвать «экстазом» в буквальном смысле слова, ведь это и есть «выход из себя» как акт чистой щедрости: «Так как Первоединый есть всесовершенный, так как он никого не ищет, не имея никакой потребности, никакого желания, то сам Он как бы через край всем переполнен; это-то переполнение и произвело нечто иное»<sup>197</sup>. Здесь нет ничего личностного: Плотин считал, что Первоединый пребывает вне каких-либо человеческих категорий, в том числе индивидуальности. Чтобы пояснить, почему безусловно простой Источник произвел все сущее, философ вернулся к древнему мифу и описал эманации целым рядом аналогий: свет, исходящий от солнца, или жар от огня, который тем горячее, чем ближе к его слепящему сердцу. Излюбленной метафорой Плотина было сравнение Первоединого с центром круга, потенциально вмещающим все окружности, какие только можно от него начертать. Эманации сходны с кругами от брошенного в воду камня. Однако, в отличие от таких мифов, как «Энума элиш», где очередная пара богов возникала из предыдущей и была совершеннее и могущественнее своих родителей, в системе Плотина все наоборот: как и у гностиков, чем дальше сущность от своего источника в Первоедином, тем она слабее.

Первые две эманации Первоединого Плотин считал божественными, так как именно они позволяют людям познавать бытие Бога и участвовать в нем. Вместе с Первоединым эти эманации образуют Божественную Триаду; эта идея во многом близка к нашему современному представлению о Троице. Первая эманация, Ум (*нус*),

---

<sup>197</sup> Эннеады, 5.2.1. Перевод под ред. проф. Г.В. Малеванского. Цит. по изд.: *Плотин. Избранные трактаты* в 2-х томах. – М.: РМ, 1994. – Т. 1. – С. 27.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.